أدبيّات النّهوض



النّهوض الحضاريّ في فكر الإمام موسى الصَّدر

غسان فوزي طه




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

النهوض الحضاري في فكر
الامام موسى الصدر

اسم الكتـــاب: النهوض الحضاري في فكر الإمام موسى الصدر

المـــــــؤلف: غسان فوزي طه

النـــــــاشر: معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية).

تصميم الغلاف: Idea Creation

إخـراج الكتـاب: Fadel Graphic

عـدد الصفحات: ١٣٦

القــيـــــاس: ٢١,٥ X ١٤,٥

تـــاريخ الطبـع: نيسان ٢٠٠٧

النهوض الحضاري في فكر

الامام موسى الصدر

غسان فوزي طه

الطبعة الأولى

[١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م]



معهد المعارف الحكمية
للدراسات الدينية والفلسفية

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

الفصل الأول الإمام الصدر
والنهوض الحضاري العام

الفصل الثاني الإمام الصدر
والمجتمع الاسلامي

الفصل الثالث النهوض بلبنان

الفصل الرابع النهوض بشيعة لبنان

مقدمة:

بدت فكرة النهوض الحضاري لدى الشعوب الإسلامية والعربية، شديدة الارتباط بالارتطام الحضاري لشعوب المنطقة مع الغرب في بداية القرن التاسع عشر. أي منذ بداية عهود الاستعمار، حيث كان الغرب قد أنهى مرحلة مظلمة من الإقطاع وسيطرة الكنيسة، بعدما عرف نهضة فكرية وصناعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ليتّجه نحو الخارج بالاعتماد على المعطى الحضاري الناجز، ميمّماً وجهه نحو القارّتين الأفريقية والآسيوية، ساعياً إلى نهب مواردهما واعتمادهما كأسواق لمنتجاته الصناعية مستنداً على تبريرات أخلاقية قوامها تعميم النموذج الحضاري الغربي بوصف الحضارة معطى إنسانياً عاماً، وتستند إلى سياق تطوري صاعد لا يلبث أن يعم أرجاء المعمورة.

ومنذ ذلك الحين، ساد لدى شعوب المنطقة الشعور والإحساس بالتفارق الحضاري وانعدام الوزن والجمود، الناتج عن طبيعة هذا الارتطام الذي تجسد لمصلحة الخصم الجديد. وقد برزت آنذاك اتجاهات انطوت على منطلقات علمانية أو إسلامية، حاولت تقديم إجابات حول الإشكالية الحضارية قوامها الإجابة عن سؤال محوري، ما العمل لأجل اللحاق بركب الحضارة وإعادة النهوض لنفض الجمود والانعتاق من حالة التخلف والضعف؟ وقد تنوعت الإجابات واختلفت منذ مطلع القرن العشرين بين تيارات ثلاث: الأصالة، والمعاصرة، والتوفيق. دعت الأولى للأخذ أو السير بركاب الغرب عن طريق

محاكاة النموذج كما هو، وأخرى دعت إلى رفض الغرب والاستناد الى المعطى الاجتماعي والتاريخي، فيما سعى التيار الثالث إلى التوفيق بينهما.

ومنذ الخمسينات في القرن العشرين، عمدت الحركات التحررية القومية والاشتراكية، إلى مناهضة الاستعمار، وأرست كياناتها القطرية بعد مرحلة الاستقلال، بالاستناد إلى علمنة الدولة في نظام الحكم، ووعدت بتحقيق الوحدة والتنمية، لاستكمال نموذج النهوض بالأمة، ولكن بعدما كشف أكثر من عقدين من الزمن عجزها عن تحقيق وعودها في الحرية والتنمية والوحدة، برزت الحركات الإحيائية الإسلامية، داعية لإقامة نموذجها الإسلامي في الحكم. وحدد بعضها أطر العلاقة مع الغرب عبر تقسيم المعمورة إلى دار الإسلام ودار الحرب. وطرحت الإسلام بوصفه ديانة عالمية تستوجب التصميم سواء عن طريق الجهاد، أم الحكمة والموعظة الحسنة. ومع تنامي دور الحركات الإحيائية، تبرز هذه الحركات بوصفها تحمل نموذجاً حضارياً عالمياً، مقابل عالمية الحضارة الأوروبية. في حين أن هذه الحركات ما زالت تواجه الكيانات القطرية عبر السعي نحو القبض على زمام السلطة على أساس حاكمية الإسلام وتطبيق الشريعة، كقاعدة للنهوض نحو ترسيخ نموذج الإسلام على مستوى الأمة والعالم.

وأحد أبرز هذه التعقيدات، مواجهتها لجملة من الأسئلة حول تطبيق الحاكمية والشريعة في منطقة شديدة التنوع الديني، وبين هذه الأسئلة أن عامل الدين لا يؤدي إلى الإحساس بوحدة الهوية، في حين أن الدعوات العلمانية المستندة إلى اللغة، أو إلى الجغرافيا في تكوين هوية الأمة، من شأنها أن توفر للتنوعات الدينية والإثنية الإحساس بوحدة الانتماء إلى الأرض والوطن. ولا بد والحال كذلك، من إحساس الفرد من منظور الدعوة إلى علمنة السلطة، بأنه مواطن يتمتع بحقوق وواجبات تتجاوز حدود الانتماء الديني أو الإثني.

ورغم أن هذه الدعوات بقيت في العالم العربي أسيرة الأطر النظرية غير أنها بلا شك تقف بمواجهة النموذج الديني كمتخيل ينحو به حملته وروّاده نحو التحقق العملي في ميدان الواقع.

إشكالية الموضوع

بالاستناد إلى ما تقدم، تبرز المشكلة على أنها ترتكز إلى أبعاد نهضوية، بعضها تحمل منطلقات علمانية، وأخرى إسلامية، في دوائر تطال الكيانات الموجودة، ثم الأمة، فالعالم. وبلا شك فما هو مطروح هو إشكالية سجالية مسنودة إلى تباين المنطلقات بين تيارات النهوض الوطني والحضاري، وهي مقرونة إلى الواقع بتداعياته المحلية والعالمية في علاقات الشعوب مع نفسها، وعلاقاتها مع المحيط، ومع المكوّن الحضاري العالمي الذي بات مطروحاً بنموذجه الكوني أكثر من أي وقت مضى.

وبالاستناد إلى البعد السجالي الذي يشكّل الإيمان الديني أحد أبعاده، فإن ثمة محاولة فعلية لاستكشاف دور الإيمان الديني انطلاقاً من مفهوم الإمام الصدر، والتساؤل هل الإيمان الديني يؤدي دوراً حضارياً نهضوياً في بلد متعدد الطوائف كلبنان، أم يؤدي إلى تكريس التمايز الديني والطائفي بما يجعل إمكانية العيش المشترك وتكوين هوية وطنية أمراً مستبعداً؟

كيف يلعب الإيمان الديني دوراً نهضوياً يتخطى حدود الجغرافيا الوطنية إلى حدود الأمة والعالم لا سيّما أن الإيمان الديني كما هو مطروح، يبقى مستنداً إلى التمازج بين الإيمان كشأن فردي، وانعكاس هذا البعد في الإطار المؤسساتي للدولة، ويقدم نفسه على أنه نموذج عالميّ في عالم يضج بالتناقضات.

كيف يؤدي الإيمان الديني كما يفهمه الإمام الصدر دوره النهضوي لا سيما أن الأديان ليست واحدة. وبالتالي فإن الدين الواحد مفتوح على تعدد الطوائف، إذ كيف يستطيع الخاص

ان يصبح عاماً مع الاحتفاظ بخصوصيته كمصدر لوجوده القومي؟

مسوغات البحث

قد توحي إشكالية النهوض الحضاري بأن ثمة ما يشبه التكرار في طرق باب هذه الإشكالية على مدى عقود من الزمن، أو أنها تبدو قليلة الأهمية في عالم يتجه نحو التماهي الحضاري بين مكوناته وشعوبه وأممه.

غير أنه من ناحية أخرى نجد أن الموضوع لا يخلو من أهمية كبيرة تستمد مسوّغاتها من الأمور التالية:

١. إن تاريخية الموضوع المطروح تؤكد أهمية حضوره التاريخي كإشكالية ما زالت تنتظر الكثير من المساهمات لرجال الفكر ورواد النهضة، وإن الاستناد إلى نظرة ورؤية الإمام الصدر يشكّل مادة هامة للكشف عن إحدى هذه الإسهامات التي ينبغي إماطة اللثام عنها توخياً للفائدة.

٢. إن الموضوع يستمد أهميته من راهنيته ومعاصرته لما هو مطروح على النحو العالمي، واتجاه العالم نحو التكوكب في منظومة واحدة وتستوجب تحديد موقع الإيمان الديني منها.

٣. إن ثمة أهمية كبيرة أن يسعى البحث عبر المقاربة والتحليل لرؤية الإمام من موقعه الديني للنهوض الحضاري بمستويات الوطنية العامة، تكمن في استكشاف كيفية الانتقال من الخاص الطائفي إلى العام الديني في الدين الواحد، ثم إلى العام الديني الذي يتجلى بالأديان على تنوعاتها واستلهام الوحدة الإيمانية وتجسيدها كمكوّن يدعو نحو النهوض والتعايش والتلاقي الحضاري، وليس الجمود والتفارق والتباعد.

الفصل الأول

الإمام الصدر والنهوض الحضاري العام

الامام الصدر والنهوض الحضاري العام

لازمت فكرة النهوض الحضاري العام دعوات الأنبياء والمصلحين والرجال العظام، منذ أن سعى الإنسان لفلسفة معنى وجوده العام في إطار علاقته بالخالق والطبيعة وبأخيه الإنسان.

وإذا كانت دعوات الأنبياء والرسل قد انطلقت من معين الوحي الإلهي، في توجيه حركة التاريخ، عبر ربط التجربة البشرية ومسيرتها التصاعدية في بناء حضارة الإنسان في الأرض، بعالم السماء ودوام الانشداد نحو الله، بوصف جماعة البشر أفراداً وجماعات وأمماً، غير أن دعوات الكبار من المصلحين، كانت قد تباينت وتمايزت فيما بينهما في التنظير الهادف لبناء الصرح الحضاري بعد إعمال النظر بواقع الصعود الحضاري، خصوصاً لدى الغرب، الذي كان قد أنتج حضارة، ساعياً نحو تعميمها على بني البشر بوصف الحضارة معطى إنسانياً عاماً يسير في خط تطوري متصاعد، لا يلبث أن يصبح معمماً وفق النموذج الغربي.

وإذا كانت حضارة الغرب بدعوتها العالمية سواء بشقها الحواري، أم الصدامي، قد لاقت الكثير من الردود من قبل العديد من المفكرين وفق تبريرات جمّة، بينها حماية الخصوصيات الثقافية والحضارية للشعوب أو تبريرات أخرى تستند إلى رفض الجانب المادي الآحادي

لحضارة الغرب ولمرتكزاتها الأخلاقية التي تستبعد الإيمان الديني من دائرة الفعل الإنساني، فإن الإمام الصدر هو أحد كبار المصلحين لما حمله من مبادئ وأفكار ساعياً لتوظيفها في خدمة البشرية جمعاء، دون أن تخص دعوته أبناء دين واحد أو طائفة واحدة.

تكمن أهمية الدور الرسالي العام للإمام الصدر من موقعيته كرجل دين، بل كمفكر ينطلق من طبيعة فهمه للنص الديني، ومن قدرته في انطلاق من خصوصية الإيمان الديني، وتجاوزه نحو الإطار الرحب العام، دون التجمد في خصوصية الدين.

فلا غرو من القول، إن وحدة المنطلق لا تعني على الدوام ولا تستلزم على نحو الوجوب، أحادية الاستنتاج لدى مفكرين عديدين، وإن كان المنهل واحداً، ذلك أن الأمر يخضع لتعدد الأفهام ولإعمال النظر.

على هذا الأساس يمكننا الولوج عبر التحليل والمقاربة، لمنطلقات الإمام الصدر في دعوته الحضارية العامة، ولفهمه وقدرته في توظيف هذا الفهم، وحمله على مقتضى الواقع البشري بحيثياته المتوالفة والمختلفة في آن معاً.

لكن بداية، نجد أنه من المفيد توضيح معنى النهوض الحضاري العام، من خلال تحديد معنى الحضارة التي قد تحمل معاني مختلفة تتداخل مع مصطلح الثقافة، لإزالة ما يمكن أن يثير الالتباس في الفهم، وتوخياً لتوضيح سياقات ومجرى البحث، على أن يجري بعدها تبيان نظرة الإمام الصدر وتحديده لمعنى الحضارة أو الثقافة، ومدى تباينها أو تمازجها بما يعيننا على التحليل والاستنتاج حين الولوج إلى السؤال الأساس وهو النهوض الحضاري العام.

١. الحضارة والثقافة

اختلفت التفسيرات وتنوعت في تحديد كل من معنى الثقافة والحضارة على حدة. فلم يجمع الباحثون على معنى واحد لكل منهما، كما درج البعض على المزج بينهما، معتبراً أن الحضارة تشكّل الوجه الأكثر تطوراً وتقدماً للثقافة. أي أنها تعبّر عن الثقافة التي تكون فيها هذه الأخيرة تعبيراً عن بلوغ جماعة ذروة تطورها واكتمال مسيرتها التاريخية.

وفي هذا السياق، يعتبر صموئيل هانتنغتون الحضارة بمثابة وجود ثقافي، أو هي أعلى تجّمع ثقافي للشعب، وأوسع مستوى لهوية الشعب الثقافية والتي بالتالي تميز البشر.[١]

وقد عدّ رالف بدنجتون الثقافة مجموعة الأدوات المادية والفكرية التي يستطيع بها الشعب إشباع حاجاته اليومية؟ والاجتماعية وتكييف نفسه لبيئة.[٢]

وبشمول الثقافة الجانب المادي والفكري، تكون الحضارة وفق بعض العلماء والباحثين متضمنة في مفهوم الثقافة .

على أساس هذا التعريف الذي يدمج بين الحضارة والثقافة، يمكن الولوج إلى المقصود بالنهوض الحضاري العام، بأنه يتناول الجانب الثقافي والحضاري في آن معاً باعتبار أن الثقافة تحتوي الحضارة.

والنهوض الحضاري العام، يعني النهوض بالواقع الثقافي على نحو يتجاوز المكان إلى العالمية الثقافية والحضارية، وتبيان مدى التعامل مع الخصوصيات الثقافية في الدعوة لتكريسها أو تجاوزها. فكيف يتم هذا النهوض العام في حين أن التنوعات هي سمة لازمت طبيعة الاجتماع البشري كونها ناشئة من طبيعة التجربة التاريخية لكل جماعة بشرية على مدى الأمكنة والأزمنة؟

٢. مفهوم الثقافة عند الإمام الصدر

إن ما يذهب إليه الإمام الصدر في تعريفه لمفهوم الثقافة، هو أنها تتضمن أبعاداً متنوعة، تشكّل الحياة العقلية للإنسان أحد هذه الأبعاد، ثم التشريع الحقوقي والفلسفة والعلوم وسائر الآداب والفنون، ما يجعلها تنفتح على جانبين لا يخلوان من أهمية كبيرة لكون أحدهما ينطوي على بعد نظري، والآخر على بعد عملي تطبيقي.

ولكن الأهم من ذلك كله، هو أن تحديده لمفهوم الثقافة على هذا النحو، لا يرتبط بالتفسير الغائي للثقافة. بمعنى ما يجب أن تكون عليه، وإنما ينطلق التفسير لهذا المفهوم من واقعها العملي لدى الشعوب؛ ما يعني أن ثمة اعترافاً بخصوصيات ثقافية نابعة من طبيعة التجربة التاريخية وظروفها الناشئة.

غير أن هذا الاعتراف المتضمّن في مفهوم الثقافة لما هو خاص، لا يعني التجمد والانغلاق في إطار هذه الخصوصية، وإلا فليس ثمة دعوة منفتحة على ما هو عام وكلي، خصوصاً لدى المفكرين والمصلحين الذين تزخر أفكارهم ومبادؤهم بما هو إنساني عام.

ولعل الإمام الصدر أدرك أهمية الوظيفة التي تنطلق من البعد الإيماني الديني الذي يحيل إلى العمومية والشمول وبين الاعتراف بالخصوصيات دون تدميرها أو إلغائها..

ذلك أنه من خلال هذه الخصوصية ينطلق نحو الإنساني العام. وبالنظر إلى عناصر الثقافة يمكن الولوج إلى مدخلية العام، فعندما يشكّل العقل أحد هذه الأبعاد، يمكن التأكيد، أن العقل يتشارك به عموم بني البشر. لكن التباين لا يلبث بالبروز مع الاستخدام الوظائفي للعقل، حيث تتجلى هذه الوظيفة في مجرى العقل النظري المحمول

على محاولة الإدراك الفلسفي لمعنى الوجود والإنسان، والذي تشكّل الفلسفة أحد مجالاته وحقوله المعرفية، ثم العقل العملي المحمول على النظر فيما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان في علاقته وتفاعله مع غيره، لتسيير أموره الحياتية. وبذلك يكون العقل العملي مفتوحاً على حقل التشريع الحقوقي الذي ينظّم العلاقة بين الأفراد وسائر ما يتّصل بهم من أحكام، في توفير السبل المؤسساتية من نظم سياسية واقتصادية واجتماعية. أما فيما يختص بالآداب والفنون، فهو يتصل بالجانب الوجداني وبالحس الجمالي الذي يطبع حياة الشعوب في تجسداتها الذوقية والانفعالية لما يحيط بها في الواقع المعاش.

فالعقل باعتباره أحد مكونات الثقافة لدى الإمام الصدر، يحيل إلى الخصوصيات الثقافية والحضارية للشعوب. وهو ما يفسّر اختلاف النظر الفلسفي في تفسير الوجود والإنسان، ويفسّر كذلك التنوع في النظم والأنساق السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وعلى هذا الأساس، من تبيان الإمام الصدر الخصوصيات والتعدد، وبوصف الحضارة متضمنة في الثقافة، تبرز الإشكالية في معنى النهوض الحضاري العام لدى الإمام الصدر، وكيفية توظيفه للعام في دائرة الخاص.

٣. منطلقات حركة الإمام الصدر

قبل تبيان الخاص والعام، نجد لزاماً الوقوف على منطلقات الإمام الصدر في عمله التغييري، وهو بلا شك مفتوح على المعنى الإنساني غير المحدد بدائرة جغرافية أو حضارية خاصة، فحين سُئل الإمام الصدر عن دوره كرجل دين، ويعمل في الحقل السياسي قال: إن دوري محدد من قبل الله؛ بمعنى أن ليس ثمة إيديولوجيا خاصة من نسج البشر

تحتم عليه هذا الدور، وحين يكون هذا الدور محدداً من رب العالمين، فلا بد من خطوط ترسم الملامح التفصيلية التي يتحرك من خلالها في تأدية هذا الدور.

لذلك فإن إقرار حركته التغييرية في منطلقاتها ودورها بحركة الأنبياء والرسل والمصلحين، تحمل في مضمونها دلالات متنوعة ومقرونة بعمومية الدور في حركة النهوض العام.

فهي حركة متواصلة مع التاريخ دون أن تنفصل عنه، تعبّر عن سيرورة حركة التاريخ التصاعدية، وتشكّل إحدى حلقاته. لذلك فإنها دعوة للتواصل الإنساني مع الوحي والتأكيد، والوحي بين الناس والإقرار بعدم الوجود المتعدد للإلوهي وللنبوة.

ويعني الانتماء إلى حركة الأنبياء، استكمال ما بدأه هؤلاء، في شدّ عموم بني البشر نحو الله بمقابل الانشداد إلى ما دونه. وهي حركة هداية تقوم على مبدأ الآية القرآنية المباركة: **﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾**[٣]. وقد دأب الكثير من المفسرين في تبيان المقصود بالإسلام على أنه دين إبراهيم السابق على الديانات؛ **﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾**؛ وهو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، **﴿لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾**[٤].

وقد يورد التساؤل في هذا المجال، أن الإمام الصدر بوصفه ينتمي إلى الدين الإسلامي، وحاملاً لمنطلقاته، فأنى له ألا يعتبر أن الدين

الإسلامي في الوقت الذي يعترف بالديانات، ولكنه يعتبرها سابقة عليه. وأن الدعوة المحمدية هي اكتمال حلقة الأنبياء، وأن لا بد من الانضواء فيها، باعتبار الدين الإسلامي الدين القيم على سائر الرسالات السماوية. وعلى هذا الأساس، يستند الإمام الصدر إلى القرآن الكريم في وصفه لقواعد الإسلام، فيقول الإيمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر دون التوقف عند تسميته هذه العناصر بالأصول أو الفروع الايديوجية.[٥]

ولفهم نظرة الإمام الصدر لهذا الأمر، فلا بد من الاستعانة بمبدأ آخر وصف به دعوته التغييرية. ففي نفس الحال الذي ينسب حركته إلى الأنبياء والرسل، يقول إنها حركة إيمانية، ولم يقل إنها حركة دينية، وشتان في الأمر بينهما. فعندما تكون منطلقات التغيير دينية، فمعناها أنها تقف بمقابل الديانات الآخرى، وتضع نفسها في حالة تصادمية. ولكنها عندما تكون منطلقاتها إيمانية، فإنها تعني وقوفها على مساحة مشتركة في أصل دعوة الأديان إلى الإيمان بالله، بمقابل حال الكفر أو الشرك، والدعوة إلى الفطرة التي خلق الناس عليها. وهي فطرة الانشداد نحو الله. وبطبيعة الحال، فإن الدعوة هي دعوة تقوم على أسس مشتركة، تجعل من معتنقي الأديان متشاركين أنى توزعوا في أرجاء المعمورة في تكريس مبدأ الإيمان، والدعوة إليه. وبلا شك إن هذه الدعوة باستحضارها حركة الأنبياء وبارتكازها على البعد الإيماني، من شأنها نفض ما علق من غبار العلاقة التاريخية التصادمية بين الإسلام والمسيحية منذ الفتوحات الإسلامية مروراً، بالحروب الصليبية، ووصولاً إلى المرحلة التاريخية التي عاشها الإمام الصدر، والتي وإن تميزت بأفول الصدام بينهما، ولكن هذه العلاقة لا بد أنها اتسمت بالجمود دون الولوج إلى دور تغييري تقوم به الأديان، وتنطلق فيه من مبدأ الإيمان الذي يشكّل القاعدة المشتركة بينها.

وإن من شأن الاستناد إلى مبدأ الإيمان أن لا يضطلع بوظيفة إزالة التباسات العلاقة المأزومة بين الأديان في جوانبها التاريخية، وإنما يؤسس لحركة الحاضر لما يمكن أن يحمله من إمكانات فيما لو توفرت الظروف، للعودة إلى أزمة العلاقة بين الأديان. وقد كان الإمام الصدر سباقاً لنزع فتيل التنظير الذي ساد في نهايات القرن العشرين والذي يتنبأ بالصدام بين الحضارات التي يشكّل فيها الإسلام والمسيحية بعض أطرافها.

وهي ليست دعوة للحوار والتشارك بين الأديان فحسب، بقدر ما هي دعوة للاضطلاع بدور نهضوي عام أولاً، لأن الأديان هي عابرة للجغرافيا لتوزع معتنقيها في شتى أرجاء المعمورة، وثانياً، أن دعوتها يجب أن تشمل جميع بني البشر، لأنها دعوة تقوم على الإيمان بالله الذي ينبغي أن يعم الوجود البشري.

وقد يطرح التساؤل أيضاً، أنه بحال كان الإيمان الديني بالله الواحد بمقابل الكفر أو الشرك، يؤسس لعلاقة مشتركة بين الأديان، ولكنه حين يكتسي طابعاً شمولياً، بمعنى أنه حين يكون المتوجب أن يسري على كافة أبناء البشر، ألا يحمل هذا الأمر إمكانية بروز العلاقة التصادمية بين الدينيين وخلافهم من غير المتدينين؟

يمكننا فهم هذا الأمر بالعودة إلى شخصية الإمام الصدر، بوصفه رجل حوار يؤمن بالخصوصيات، ويتوسل طريقه الإقناع الهادئ. إذ ليس في شخصه ومبادئه ما يوحي بأنه يتوسل العنف طريقة ومنهجاً في تعميم أفكاره، وكي لا تبقى منهجية العمل أسيرة الشخص نفسه، فقد رسم ملامح هذه المنهجية التي تعدّ مدرسه في الإستلهام حين يغيب الشخص نفسه. فهو يعبّر عن هذا الأمر حين يقول: «لسنا عشائر ولا قبائل وإنما رواداً ومشاعل» وهو قول يقوم على مبدأي النفي والإيجاب.

فمبدأ النفي يوضح بأن حركة التغيير هي بصفة الجمع، حين تكون العصبية مركونة إلى عامل القرابة والدم، أو حين تكون منهجاً في التعاطي حتى ولو كانت تقوم على مبدأ الدين نفسه. وهو ما يفسّر الأمر الأخير هذا بقوله رواداً ومشاعل، فالرواد هم الذي يقفون في مقدمة القوم، فيما تعبر المشاعل عن الهداية التي تنير الطريق وتبدد الظلام. فالعصبية تدفع بلا شك إلى نفي الآخر وهي تحيل إلى العنف فيما الأمر هو سبيل التنوير والهداية وليس شأناً آخر.

أ- الإيمان والعقل

الحياة العقلية باعتبارها تشكّل أحد عناصر الثقافة لدى الإمام الصدر، محمولة على الخصوصية لكونها تعبّر عن تجربة شعب من الشعوب، ولكنها بالاستناد إلى البعد الإيماني، نجد أن الإيمان يتقدم العقل النظري لدى الإمام الصدر، ويوجهه للرؤية. فليس ثمة إيمان غير محمول على مقتضى النظر، وهي الدعوة التي يجدها الإمام الصدر في القرآن الكريم نفسه في آيات متنوعة: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ**﴾[1] .

إن ربط الإيمان بالعقل يراد به التسليم بأسبقية الالوهة وربطها مع حقائق الوجود» وهو خطاب عام يدعو إلى تأصيل الإيمان وجعله سابقاً على العقل، ويدفعه نحو غاياته في التعقل إلى التأسيس للمجتمع الحضاري المستند إلى غايات التدبير الإلهي في الكون والتسليم بمبدأ الخلق.

وبذلك تساهم أسبقية ربط الإيمان بالعقل والمقترنة بمنطلقات

حركة الإمام الصدر المستلهمة للدور التاريخي لحركة النبوة، في التأسيس لمنطق النهوض الحضاري الذي يقوم جوهرياً على الوحي والذي تجسد في عمل دائم للأنبياء في تأكيد حضارة توحيدية تتجلى بوحدة الإيمان كخطوة أولية تؤلف بين الثقافة نحو الانتقال باتجاه بناء الحضارة الدنيوية انطلاقاً من أصالة الألوهة في عالم الطبيعة والإنسان.

ب- التشريع الحقوقي:

وهو عنصر إضافي في تحديد معنى الثقافة لدى الإمام الصدر، حين يكون التشريع الحقوقي يمثّل أحد عناصر الثقافة، لشعب من الشعوب. يعني أن الثقافة تتفتح على ميادين شتى في مناحي الحياة التي تحكم علاقة الأفراد فيما بينهم، والتي تتمظهر في المؤسسات السياسية والاقتصادية، وفي علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية.

لقد عرفنا في السطور السابقة بأن المزاوجه بين العقل والإيمان، واستلهام دور الوحي في التجربة البشرية كما طرحها الإمام الصدر، أنه وفقاً لهذا المنظور، نجد منطق التوحيد الحضاري الذي يتجلى فيه الله في الوجود.

غير أنه ومن خلال الاستناد إلى العنصر الآخر من عناصر الثقافة، وهو التشريع الحقوقي نجد أن الإمام يزاوج بين الشق النظري للعقل في النظر إلى الوجود، وبين الشق الآخر المتصل ببناء الحياة الاجتماعية بالاستناد إلى التشريع الحقوقي، حيث يلعب الإيمان الأساس الناظم لهذه العلاقة، وذلك حين يدمج الإمام الصدر بين الشريعة، والحقيقة. فالإسلام وفقاً لمقاربة الدكتور علي الشامي يحتوي في منظوره الميتافيزيقي ظاهرتين متميزتين: الشريعة بمعنى دلالاتها على الصراط

والحقيقة بما هي بذاتها ثابتة وأساسية. والشريعة لحظة تعبيرها عن مجموعة القواعد والمبادئ التي تحدد موقفنا تجاه الله وتجاه أنفسنا والمجتمع، والحقيقة بوصفها التفكر في الأشياء، الرؤية المباشرة لواقعية الكائنات، فكلتاهما تظهران في سياق التجربة التاريخية للإسلام على أنهما متحدثان متكاملتان.

ووفقاً للإمام الصدر، فإن الحقيقة والشريعة لا تنطويان على دلالتين منفصلتين يقول الإمام «إن الشريعة في الإسلام هي الحقيقة الإلهية المطلقة»[٧]

ا- النظام الاقتصادي:

كي لا يبقى الكلام مكبّلاً بحدود الاعتبار النظري، نجد تجسدات انعكاس المنطلق الإيماني لمنطق التوحيد الحضاري، في ضرورة احتوائه للتجربة الحضارية بما يجعلها مشدودة في واقعها التشريعي في التوازن، والعدالة، التي تتمظهر أولاً في النظام الاقتصادي، الذي كان الإمام الصدر قد حدّد أطره النظرية من خلال تناوله بالنقد لكل من التجربتين الاشتراكية والرأسمالية معاً. مما يعني أن ثمة طرحاً حضارياً عاماً ينسجم في خطوطه مع المنطلقات الإيمانية، ويتمظهر في الروح والمادة وتكاملها في الانشداد نحو الله[٨] .

ففي مقاربته لكل من التجربتين الرأسمالية والاشتراكية معاً، يجد أن ثمة قصوراً في كلتيهما في الوصول بالإنسان نحو غاياته المنشودة في العروج بإنسانيته نحو الله.

فالثورة الصناعية والتنامي المطّرد للرأسمالية، وما نتج عنها في مركزية الشؤون الاجتماعية للإنسان، يجدها الإمام الصدر، ساعدت على تكريس التفاوت وتوسيع الفجوة في جميع الشؤون، لا سيما في الحياة المادية للإنسان. إذ تحولت الرساميل الصغيرة إلى رساميل كبرى

تمظهرت في الشركات والكارتلات والشبكات الاقتصادية الكبرى فيما لم تستطع الرساميل الكبرى الحصول على فرص مناسبة، حيث تلاشت هذه الثروات تدريجياً إلى طبقتين متميزتين؛ الأولى نالت كل شيء، فيما الثانية فقدت كل شيء.(٩)

وقد أنتج هذا التفاوت الحاد، أساليب علاجية لملء الفجوة، حيث يجدها الإمام أنها قد تحدّدت بأسلوبين الأول: تأميم وسائل الإنتاج كما في التجربة الثورية الاشتراكية، والثانية، تجسدت في المنهج السائد في أكثر الدول الأوروبية.(١٠)

وقد قدمت التجربتان مساهماتهما في هذا المجال؛ بحيث سعى الاتحاد السوفياتي إلى ترجمة الأفكار الثورية في تأميمه لوسائل الإنتاج، فيما أضفت الرأسمالية إصلاحات قضت باستحداث تشريعات تبيح للعمال تشكيل النقابات والدفاع عن مصالحهم، وسعت إلى إصدار تشريعات اجتماعية تتصل بالبطالة وبتحديد ساعات العمل ونهاية الخدمة والحق في التعليم، وغيرها من التشريعات التي من شأنها المساهمة في تقليص الفوارق بين الأغنياء والفقراء.

مع ذلك، فالإمام الصدر، يقدم الإسلام كنموذج يحتذى، بعد أن يرسم تفاصيل المذهب الاقتصادي في الإسلام في نظام الإنتاج والتوزيع والاستهلاك. وما يهمنا في هذا المجال، ليس تناول التفاصيل لخطوط هذا المنهج، بقدر ما نهدف إلى تبيان مدى الارتباط بين الشؤون الحياتية للإنسان والنظرية التوحيدية الكونية. هذا الارتباط يقوم بنظر الإمام الصدر على قاعدة الملكية المطلقة لله، والتي يكون فيها الإيمان بالله مقدماً على الملكية تماماً كما يقدم الايمان على العقل(١١). والذي تتجسد فيه عدالة الله في الكون، وفي جميع مجالات حياة الإنسان فحين تسري العدالة في حياة الإنسان، كفرد وكجماعة

تكون نتيجة للعدالة الكونية. وعندما يكون الإنسان عادلاً في سلوكه، يكون منسجماً مع الكون، وإلا فهو جسم غريب عن هذا الوجود. العدالة الكونية هي نتيجة الإيمان بعدالة الخالق، وبالتالي فهي تضع القاعدة الثابتة للعدالة في حياة الإنسان الفردية والجماعية اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً.

وفي تبيانه لكيفية تجسد هذه العدالة، فهو يجدها تقوم على أساس الآية القرآنية: **﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾**[١٢] بحيث إن العدل يساوي في وجوده وجود الإيمان، وأن الإيمان لا وجود له بدون سلوك الإنسان لتحقيق العدالة.

وقد يسود الاعتقاد في أن هذه الآية لا تتناقض مع إحدى المبادئ التي تقوم عليها الرأسمالية الحديثة، وهي أنها عندما تفتح للإنسان مجالات الربح بالاستناد إلى إمكاناته وقابلياته، فإن في ذلك ما يتماشى مع مقتضيات العدل، وكذلك فيما يطرح من مبادئ لدى الاشتراكية الماركسية «بأن لكل إنسان حسب طاقته»، ولكن باطلاعنا على مسرد الإمام في ملامح التجسدات الفعلية لهذه المبادئ، نجدها مشفوعة بعناوين أخرى يجد معانيها في القرآن الكريم نفسه: **﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾**[١٣]؛ وهو ما يعتبر بنظر الإمام، أن العدالة الاجتماعية والاقتصادية تقع في صميم العبادات وضمن شروط صحتها.[١٤]

ومن ناحية أخرى، فإذ تعبّر هذه الآية عن التزام الفرد في الجماعة يمكن طرح القول، بأن في النظم الحديثة ما يعبّر عن هذا الأمر باعتبار الفرد ملتزماً بالضرائب، وبإخراج ضريبة الأرباح في استثماراته، والتي تعود بالنفع العام على المجتمع، وهذا الاعتقاد هو صحيح في المبدأ، ولكن إذا ما تم النظر إلى تفسير الإمام لمقتضيات العدالة الاجتماعية

على أنها ممتزجة في كيان المؤمن، وبكونها نابعة من ذاته، يؤكد الفارق بين ما تفرضه طبيعة الالتزام الخارجي الذي يحيل إلى دور السلطة في هذا الإلتزام، وبين ارتباطها بمبدأ الإيمان وصحة العبادة، وبما يسمو بالإنسان نحو تحقيق كمالاته الإنسانية والارتقاء نحو اللامتناهي المطلق.

وعلى هذا الأساس، فإنه كما يؤكد مفهوم العدالة في الانفاق وعودة الخير من خلاله على المجتمع، فهو يعود بالتالي على الإنسان نفسه في النتائج الأخروية.[١٥]

وعلى هذا النحو، تتبيّن لدينا الخطوط والملامح العامة للرؤية التوحيدية للإمام عبر معالم الارتباط بين الوجود الكوني والوجود الإنساني.

٢- الرفاه الحضاري:

الرفاه الفردي هو مطلب الإنسان في سعيه نحو السعادة وتحقيق حاجاته الأساسية في المأكل والملبس والمسكن. ومع التطور البشري أصبح الرفاه ينطوي على أبعاد حضارية حيث يقاس التقدم الحضاري بقدر ما يستطيع توفيره من إمكانات للأفراد في تحقيق حاجاتهم ليس في المأكل والملبس والمسكن، وإنما في إفساح المجال للترقي الاجتماعي الناتج عن التعليم والمكانة والدور، فضلاً عن القدرة على التكيف مع عوامل الطبيعة في هضابها ومناخها والموقع.

وبما أن الرفاه الحضاري أصبح منذ عهد النهضة الأوروبية مطلباً نزوعياً شاملاً، وأصبح يرتبط بمدى التشريع الحقوقي في المجتمعات، ومدى تكيف هذه التشريعات مع توفير الإمكانات للرفاة والتقدم، يقتضي الأمر تبيان نظرة الإمام الصدر لهذه الإشكالية.

فالإمام الصدر كان قد لاحظ في مقام المزاوجة بين الحقيقة

والتشريع، أن ليس ثمة ثنائية في الجسم الروح التي هي قاعدة أساسية للتصوف، ومن نتائجها أن تضعيف الجسم والرياضات الجسدية هي أسباب لتقوية الروح وتكاملها، أما الإسلام فيكرم الجسد ويعتبره نعمة من الله، ويمنع الرهبنة ويعتمد على اتحاد الروح والجسد وتفاعلهما، ومقارنة الدنيا والآخرة.(١٦)

ويعبر الإمام من خلال تحديده لنظرة الإسلام إلى الإنسان الفرد كجسد وروح، نحو الإنسان الاجتماعي باعتباره خليفة الله في الأرض. وإن معنى كلمة الخليفة لديه يختلف تمام الاختلاف عن معنى الآلة كالقلم للكاتب مثلاً، ويختلف عن معنى كاتب ينفذ ما يملى عليه إملاءً حرفياً، بل الخليفة هو من ينفذ آراء الشخص حسب الخطط المرسومة مع الاعتماد على معرفته الخاصة، وتصرفاته الحكيمة. والثقافة الإسلامية بنظر الإمام تحرك الإنسان حركة دائمة نحو التقدم في مختلف مجالات التطور العقلي، وتتحمل كل جديد وكل معرفة بقلب مشتاق، وتعتبرها سلوكاً إلى الله ومعرفه له، وكمالاً للإنسان.(١٧)

ومن خلال التأكيد على العلم وحركة الإنسان نحو التقدم، يمكن القول: إن النزوع نحو الرفاه الاجتماعي ليس ثمة ما يمجّه في الإسلام ما دام الإنسان مدركاً لدوره كخليفة في الأرض، وما دام يتحرك ضمن أطر العدالة الاجتماعية التي تنتفي معها أسباب الظلم وغرق الإنسان في البعد المادي فحسب، بمعزل عن ارتباطه بالخالق.

ولما كان المال يعد أحد أهم الممكنات التي يتحقق من خلالها الرفاه عبر الإنفاق على الحاجيات الأساسية والكمالية، فهو أحد عناصر الملكية التي تعكس وظيفة ما في ممارسة الإنسان لدوره كخليفة الله. وبانطلاقه من الآية الكريمة: ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾(١٨)، يجد الإمام

الصدر، أن الاستخلاف في إنفاق المال يرتبط بآية أخرى **﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا﴾**[١٩]؛ حيث لا يتمكن الإنسان أن يبذره والتبذير هو غير الإسراف، كأن يعطي الإنسان ما له لكلبه، أو أن يرميه في البحر، أو يعطي أمواله كيفما يشاء، إلا ضمن قواعد معينة؛ باعتبار أن المالك في الإسلام، هو أمين، وهو مسؤول عن ماله.كما ليس له أن يحتكر أو يتجاهل الجار الجائع. وبين الإسراف والتبذير فللإنسان حرية التصرف في ماله بما يحقق رفاهه الفردي.[٢٠]

أما لناحية الرفاه الذي يتجلى في المجتمع على النحو العام، فلا يغيب عن بال الإمام سائر الفنون الجمالية التي تعد أحد عناصر هذا الرفاه الذي يتمظهر في المجتمع. وإذ يبدي الإمام إعجابه بذخائر الأدب والفن لدى بعض الفنانين والشعراء الأوروبيين، ولكن هذا المفهوم يبدأ مع المفهوم العام للكون «فالله جميل يحب الجمال»، فيصبح الجمال عاماً في الوجود، وفي الحياة وفي كل شأن من شؤونها. وكتأكيد للحضور الجمالي العام لدى المسلمين، يستلهم الإمام فيما مضى من حياتهم وبيوتهم ومساجدهم، وفي المصحف وبيته وفي السوق والمعابد العامة. وبرأيه ما كان الفن يختصّ بالمتاحف أو بطبقة معينة، غير أن الأدب والفن الحديثين كانا برأيه قد وصلا في بعض حقولهما إلى درجة الاستغلال وإذابة شخصية الإنسان.[٢١] ومن خلالها تعكس رؤية الإمام الصدر خصوصية النظرة الإسلامية في انفتاحها على العالم، ولكن ليس من منطلق تذويب الخصوصيات؛ لأن الاختلاف كما يراه، يتجلى في العنصر والرأي والانتاج في المجتمع العالمي، ويجب الاعتراف به ككمال وجمال فطري يسهّل التعارف والتعاون والتكامل والوحده[٢٢].

ومن هنا يصح القول: إن النهوض الحضاري العام، ينطلق عنده

من مبدأ الكثرة في ذات الوحدة، وهي قاعدة يمكن أن تحتضن التنوعات في التجربة البشرية في صيغة حوارية دائمة تغيب عنها النزعة الفوقية، وتنطلق من قاعدة حوارية تتمحور حول الإيمان بالله بعدما تستلهم تجربة الأنبياء والصالحين.

الهوامش

[١] علي الشامي، **الحضارة والنظام العالمي**، دار الإنسانية بيروت ١٩٩٥، ص ٥٧.

[٢] فهمي سليم الغزوي وآخرون، **المدخل إلى عالم الاجتماع**، دار الشروق، الاردن ١٩٩٢، ص ١٧٨.

[٣] سورة غافر الآية ٦٤.

[٤] سورة الأعراف: الآية٢٢.

[٥] الإمام السيد موسى الصدر، **المذهب الاقتصادي في الإسلام**، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات: ص ١٤٥.

[٦] سورة إبراهيم، الآية٣٢.

[٧] علي الشامي، **الحضارة والنظام العالمي**، مرجع سابق، ص ١٦٨.

[٨] المصدر نفسه .

[٩] الإمام السيد موسى الصدر، **الإسلام والتفاوت الطبقي**، مركز الإمام موسى الصدر للأبحاث بيروت ٢٠٠٠،ص ٣٨.

[١٠] المصدر نفسه، م. ص ٤٠.

[١١] الإمام موسى الصدر، **المذهب الاقتصادي في الإسلام**، ترجمة منير مسعودي، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت ١٩٩٨، ص ١٣٩.

[١٢] سورة النجم: الآية ٣٩.

[١٣] سورة الماعون: الآية ١-٣.

[١٤] الإمام السيد موسى الصدر، **الإسلام والتفاوت الطبقي**، مصدر سابق، ص ١٢٧.

[١٥] المصدر نفسه.

[١٦] علي الشامي، **الحضارة والنظام العالمي**، مصدر سابق، ص ١٦٨.

[١٧] الإمام موسى الصدر، **الإسلام وثقافة القرن العشرين**، مصدر سابق، ص ٤١.

[١٨] سورة الحديد: الآية/٧.

[١٩] سورة النساء: الآية ٣١.

[٢٠] الإمام موسى الصدر، **الإسلام والتفاوت الطبقي**، مصدر سابق، ص ١١٨.

[٢١] الإمام موسى الصدر، **الإسلام وثقافة القرن العشرين**، مصدر سابق، ص ٦٦.

[٢٢] المصدر نفسه، ص ٦٧.

الفصل الثاني

الإمام الصدر

والمجتمع الإسلامي

الفصل الثاني

الامام الصدر والمجتمع الاسلامي

1. مفهوم المجتمع:

قد يثير مصطلح المجتمع الإسلامي العديد من الالتباسات، لكون المجتمع بشكل عام يتشكّل وفق تحديدات علم الاجتماع، من مجموعة من الأفراد الذين يعيشون في بقعة جغرافية واحدة، ويسود بينهم نمط من العلاقات المسنودة إلى توزع المكانة والدور، والقيم والمعايير التي تُحكم سلوكهم ويسعون لتحقيق هدف واحد. وهذا التحديد غالباً ما ينطلق من رواد علم الاجتماع الغربيين، الذين سعوا إلى تأسيس هذا العلم، من أجل دراسة الظواهر والنظم الاجتماعية ومؤسسات التنشئة والعلاقات التفاعلية بين الأفراد، ورصد المشكلات الاجتماعية عبر الدراسة والتحليل لفهم القوانين التي تتحكم بها وتقديم الحلول.

وعلى ضوء هذا التحديد، يمكننا الولوج إلى مفهوم المجتمع ليس من منظور علماء الاجتماع، وإنما من منظور الإمام الصدر بوصفه أحد رواد الإصلاح ، وبوصفه عالماً متبحراً بشؤون الدين، وملاحظاً مشاركاً عاش هموم العالم الإسلامي، وقد مكنته التجربة من فهم أبعاد التردي الحضاري الذي يعيشه المسلمون.

وعلى هذا الأساس، سوف نعرض كذلك لطبيعة المجتمع وفقاً لمنظور الإمام الصدر، انطلاقاً من الزوايا والأبعاد التالية:

- **تشخيصه للمشكلات الطارئة على صعيد المجتمع الإسلامي.**
- **انعكاس التفاعل الحضاري على المجتمع الإسلامي.**
- **الغايات المنشودة لقيام مجتمع إسلامي سليم.**

وسوف تبرز هذه الأبعاد، ليس على النحو الحادّ في التبويب، وإنما بما يخدم سياقات البحث على النحو الإجمالي.

فبداية، نجد لزاماً الوقوف على معنى المجتمع كما يفهمه الإمام الصدر، لتبيان مدى ملاءمته للتعريفات السائدة أو لما يختلف عنها.

يرى الإمام الصدر، أن الإسلام يعطي مفهوماً عن المجتمع ينبثق من واقع الإنسان الذي هو مبدأ المجتمع والغاية منه. إنه مجتمع إنساني لا فردي ولا جماعي، مجتمع موحّد متماسك، لا منقسم متصارع ملون حسب انفعالات الأفراد والجماعات بالمؤثرات الكونية التي تحيط به، واحد في كثرته، متعاون متسابق إلى رضوان الله[1].

يفيد هذا التحديد لطبيعة المجتمع وفقاً للمعايير الإسلامية بحسب الإمام الصدر، أن ثمة تمايزاً عما هو سائد في التحديدات ذات المنطلقات الرأسمالية والاشتراكية. ففي رأسمالية الغرب، ثمة أسبقية للفرد على المجتمع، وهو تحديد ينسجم مع التحديدات الغربية التي سادت بفعل الثورة الصناعة والتي راحت تتمحور حول الفرد، باعتباره أساساً وغاية يسعى إليها المجتمع. فرغم انتظام الأفراد في وحدات اجتماعية صغرى تؤدي إلى تكوين المجتمع، لكنها لا تؤدي إلى طمس الشخصية الفردية على عكس التحديدات الاشتراكية التي يغيب فيها الفرد كمحور في العملية الاجتماعية لحساب الجماعة.

وحين يعتبر الإمام الصدر، أن المجتمع في الإسلام هو لا فردي ولا

جماعي بل إنساني، ينطلق من المفهوم العام الذي يحيل إلى أصالة الإنسان. وقد شاع هذا المصطلح في التحديدات الغربية والفلسفية التي كانت قد سعت إلى تأصيل الإنسان وفقاً لمبدأ العقل، وسعت عبر احتكاكها مع الثقافات البشرية إلى التعميم وعولمة هذه القيم باعتبارها إنسانية شاملة. ولكن باعتبار الإمام الصدر، تنطلق هذه المعايير من مبدأ آخر، وهو مبدأ الإيمان الذي يتلازم مع مفهوم الإنسان. وهذا التحديد الذي يفيد الشمولية والعمومية، يختلف عن المفهوم الغربي، باعتبار أن شمولية الغرب، تحيل إلى الكليانية وإلى تغييب الخصوصيات الثقافية للجماعات البشرية، وتبرز عملية التطويع الحضاري عبر الاستعمار والاستغلال والنهب، المرتكز إلى قواعد أخلاقية تبريرية. في حين ساد لدى الغرب في الوقت نفسه، العديد من النظريات التي تقوم على نسبيه الثقافات التي تعتبر أن لكل شعب من الشعوب ثقافته الخاصة الناتجة عن تجربته التاريخية، لكن هذه النسبوية قد تحيل إلى تبرير الانقسامات الداخلية التي تقوم على أساس الدين أو اللغة أو الإثنية. وتبرر الأفعال غير الأخلاقية لبعض الجماعات؟ مع إظهار الاحترام لبعضها في قيامها بأفعال على غرار أكل لحوم البشر كما في جزر الفيدجي، فضلاً عن التبرير للانحباس والتجمد الحضاري.

خلافاً لأصالة الإنسان الأوروبية التي تحيل الفرد إلى البعد المادي، يرى الإمام الصدر، أن هذه الأصالة تقوم على قاعدة التلازم بين الإنسان والإيمان الذي يحيل إلى الشمولية. فبالإضافة إلى التحديد الذي تم إيراده في السطور السابقة، يرى الإمام الصدر «أن للإسلام مفهوماً عن الإنسان بالذات. فهو مخلوق على صورة الخالق في أسمائه وصفاته لكي يسير في خطه المرسوم له، ولكي يكون مخيراً في سلوكه نحو الكمال، وهو الإنسان الذي جعله الله خليفة في أرضه»[٢].

فالأصل في تأصيل معنى الإنسان الذي يقوم على مبدأ التلازم مع الإيمان بالله، يفيد هذه الشمولية بحسب الإمام الصدر. ولكنها شمولية لا تحيل إلى نفي الخصوصيات. فمع أنها تعمل على توحيد الإنسان لتجاوزها مبدأ الانقسام الذي يقوم على أساس التصارع والتلون حسب انفعالات الأفراد والجماعات بالمؤثرات الكونية التي تحيط به، فهي تعمل على وحدته ولكنها وحدة في إطار الكثرة كما جاء في تحديد الإمام لمفهوم المجتمع.

الكثرة والتنوع بلا أصالة للانسان، يمكن أن تؤدي إلى نفي الإنسان بالمعنى الشمولي، فوفقاً لمبدأ الكثرة ليس ثمة وجود للإنسان بالمعنى الكوني، بل هناك إنسان شرقي أو غربي أو أسود أو أبيض أو ينتمي إلى بقعة جغرافية ولغة ودين ما. أما بحال اقترانها مع مبدأ الوحدة القائمة على أساس التلازم بين الإنسان، فيمكن فهم المعنى الذي يقصده الإمام الصدر بقوله «واحد في كثرته»[٣].

بلا شك ينطلق هذا التحديد للمجتمع لدى الإمام الصدر مما هو كائن لدى جماعات البشر من طبيعة تفارقية، نحو ما يجب أن يكون عليه المجتمع الإنساني بشكل عام. وهو أيضاً يعبّر عن طبيعة المجتمعات الإسلامية التي يمكنها احتضان التنوعات في إطار الوحدة الإيمانية، ولكن بالانطلاق مما هو كائن لدى هذه المجتمعات. فللإمام الصدر نظرة خاصة مما ترزخ تحته هذه المجتمعات من تحديات داخلية نابعة من وجود هذه الانقسامات، وأخرى خارجية تتصل بطبيعة الموقف من التفاعل الحضاري مع المجتمعات الأخرى، لا سيما التي كانت قد قطعت أشواطاً في التقدم المعرفي والتكنولوجي، والتي أدت في احتكاكها مع المجتمعات الإسلامية إلى بروز مشكلات نابعة من طبيعة التفاعل الحضاري والموقف منه.

مع ذلك يجد الإمام «أن الأمر، لم يكن ليخلو من بعض العلماء الذين وقفوا موقف المتردد أو المعارض لهذه الثقافة خوفاً من ذوبان الشخصية الإسلامية وانهيار بعض جوانب العقائد. وقد تمكن بعضهم من التأثير على حكام زمانهم فتوسعت واشتدت محاربتهم لهذه الحركة ولكنها بقيت محدودة. وفي محاولة فهمه لهذه المعارضة لناحية استنادها إلى الشك في انسجام هذه الثقافة مع جسم الإسلام الثقافي واصطدامها مع قسم من الأحكام، أو التخوف من ذوبان الشخصية الدينية الحديثة والضعيفة عند بعض المسلمين، يرى ان العذرين الاولين لا تقبلهما محكمة الحق والعلم، إذا كان بالإمكان دراسة الثقافة الحديثة ومراقبة محتوياتها وتهذيبها، أما التخوف من ذوبان الشخصية الإسلامية فلا يمكن وفق رأيه، أن يقوم إلا لفترة زمنية قصيرة»[٤].

يقدم الإمام الصدر تبريراته من التاريخ الإسلامي، حيث حافظت الثقافة الإسلامية على وهجها وتوقدها دون أن تؤدي الحركة التفاعلية مع الثقافة الوافدة إلى ذوبان الشخصية الإسلامية، بل على العكس، كان علماء الدين وبينهم أئمة الشيعة قد ساهموا في تنشيط هذه الحركة حيث لا تتعارض مع الثقافة الإسلامية بينما وقفوا في وجه العقائد المنحرفة وتصدوا لها انطلاقاً من مناقشتها والانفتاح على ما ورد فيها من اختلافات لا تتناسب مع عقائد المسلمين لدحضها أو ردها بأسلوب لا يخلو من الرصانة والعمق اللذين يعبران عن ذلك الزخم الذي يرزح بين ثنايا الثقافة الإسلامية.

ولذلك يورد في بعض استشهاداته موقف الإمام جعفر الصادقعليه السلام، الذي وقف موقفاً تشجيعياً للثقافة بمختلف حقولها وتعليماً لتلامذته وتعيين بعضهم للاختصاص فيها. حيث عين جابر بن حيان للتخصص

في العلوم وقد برع في ذلك وأصبح أبا للكيمياء الحديثة، وعين هشام بن الحكم ومؤمن الطاق لدراسة الفلسفة والكلام، وكذلك في بيان الأحكام الفقهية التي ترد في كلمات الفقهاء الكبار وأئمة الشريعة بصورة عامة»[٥].

٢- الموقف من الثقافة الواردة

واجه العالم الإسلامي عبر قرون عديدة إشكالية ما زالت ماثلة حتى يومنا هذا ترتبط بالموقف من الثقافة الواردة من مجتمعات تختلف عن تجربتها التاريخية عن الإسلام وقد ساهمت كل من الحروب وعلاقات الجوار والهجرة والتبادل التجاري في طرح هذه الإشكالية، غير أنها منذ القرن التاسع عشر وما تلاه كانت هذه المسألة قد بلغت شأوا بعيداً، حيث دار حولها نقاش وجدل اتسم بالكثير من الحذر لدى العديد من علماء الدين، الذين كانوا قد طرحوا تأثيرات هذا النقل في الثقافة الواردة على الثقافة الإسلامية الأصلية، كما دار الجدل حول حدود النقل المسموح من عناصر الثقافة الواردة وكيفية تحصين المجتمعات الإسلامية من الاختراق الثقافي خصوصاً من ثقافة الغرب التي تختلف في تمحورها واستنادها على البعد المادي مع ثقافة المسلمين.

وللإمام الصدر موقف من هذه الإشكالية، ينطلق من فهمه ودرايته لتطور المجتمعات الإسلامية في إطار علاقتها التفاعلية مع الثقافات الأخرى. فالإمام الصدر يرى «أن الإسلام واجه هذه الثقافات وكان الدين لا يزال قوياً في قلوب أتباعه بسبب نجاحهم في الحياة الاجتماعية، وذلك حين بلغ الزحف الإسلامي كلاً من الاسكندرية وجنديسابور وحرّان والهند وكلها من مصادر الثقافة العالمية في القرن الثامن الميلادي أي أوائل القرن الثاني للهجرة النبوية.»[٦]

ولأن لاقى هذه الثقافة الواردة بعض التردد، لكنها بنظر الإمام الصدر كانت قد انطلقت وأصبحت جزءاً من الثقافة الإسلامية، ونشطت وتوسعت حتى لكأن المجتمع الإسلامي هو صاحب الثقافة.

يسهب الإمام الصدر في تبيان معالم هذا النقل في ترجمة الكتب في الكيمياء والطب والفلك والأغذية والفلسفة اليونانية والفن والأدب.[٧]

يصل الإمام الصدر إلى الاستنتاج بأن «الإسلام يهتم بتكوين ثقافة إسلامية مؤمنة للمسلم ويفتح صدره لقبول الثقافات البشرية فيقتبسها ويعتبرها من واجبات الإنسان المسلم في الحياة ورسالته في الكون»

وقد يطرح التساؤل في هذا المجال وفق هذا الاستنتاج، بأنه إذ اهتم الإسلام بتكوين ثقافة إسلامية مؤمنة، لكنه لا يقف موقفاً رافضاً من الثقافات الأخرى ولكن ما هي الحدود والآليات الممكنة التي تمنع الفرد المسلم من ذوبان الشخصية لقاء تمثله للثقافة الوافدة، لا سيّما أن تاريخ المجتمعات الإسلامية في تفاعلها مع الثقافات الأخرى كانت قد انطلقت من الزخم الحضاري الذي كان يعيشه المسلمون. فشتان في الأمر بين الانفتاح وتمثّل الثقافات الأخرى من موقع القوة والرفعة، وبين انعدام التوازن مع الحضارة الحديثة في عصر التطور التكنولوجي، وفورة عالم الاتصالات التي تمتلك القدرة على التسويغ والإقناع، بما يجعل الفرد مشدوداً نحو عالم الشهرة والربح والكسب، والميل نحو الدعة واللذة، للحاق بركب العالمية الحضارية.

وفي معرض تبيان الإجابة ينبغي أولاً، التأكيد على أن الإمام الصدر لم يكن في موقفه الانفتاحي على الثقافات الأخرى عبر استحضاره لتاريخ المجتمعات الإسلامية مبتور الصلة مع الحضارة الحديثة، بل إن هذا الموقف لا يبدو مقيداً بحدود الماضي أو ينطلق من الإسلام

حين يكون في موقع القوة والجاذبية الحضارية، بل ينطلق من عنصر الثبات مهما علا شأن الحضارة المتفاعلة مع الإسلام.

فالإسلام وفق الإمام الصدر، يتحمل كل جديد. بل الثقافة الإسلامية تحرك الإنسان حركة دائمة نحو التقدم. غير أن عملية الاستيعاب للجديد، ترتبط في جعل العناصر الثقافية المكتسبة متكاملة مع الإيمان بالله، وبغاية الوجود، والعروج نحو المطلق. ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾[٨] .

إذا ما تم تحليل معنى الآية على ضوء المنطلقات الإيمانية للسيد الصدر في معنى التثاقف الحضاري يمكننا القول، إن عملية التثاقف مع حضارة الغرب، بالخصوص حين تأخذ بنتائج المكتسبات العلمية، فإنها تفصلها عن سياقاتها المادية، حيث يغدو العقل بنظر الحضارة الغربية منفصلاً عن الطبيعة والكون، ومجرداً عن الأبعاد الإيمانية، ويعد أداةً في خدمة القوة، والعقل لدى الغرب هو ما يثبته العلم ليس الا ، إذ ليس من حقائق مجردة عن المادة.

إذاً، فشتان بين الأخذ بنتائج العلوم، وبين الأخذ بمنطلقاتها المادية المرتبطة بالعقل وحده والمجردة عن الإيمان.

وحين يؤسس الإمام الصدر للربط بين الإيمان والعقل، فلا يعود ثمة إشكالية في الخوف من كل وافد جديد إذا ما تم استيعاب هذا الوافد وجعله منسجماً في وحدة منسقة تعكس غاية الخلق الإنساني. فبنظر الإمام، تصبح كل خطوة في سبيل معرفة الحقائق واكتشاف قوانين الكون في أي حقل من الحقول، خطوة نحو الهدف المقدس للإنسان وتحقيقاً للغاية التي خلق لها في أدائه لواجبه الكوني».[٩]

وعلى هذا النحو، أيضاً يمكن لعملية الاستيعاب، الأخذ بتلابيب

الوافد الجديد في الميدان الاجتماعي بعد تجريده عن البعد المادي المفرط، حيث لا يغدو الفرد واحداً منفرداً تحركه الغرائز والشهوات ومنحصراً في بعده الجسماني، وإنما يشكّل الفرد مع غيره في المجتمع الإسلامي، واحداً في جسد تتداعى أعضاؤه بالسهر إذا اشتكى فيه عضو واحد. وهو موجود بجسمه وروحه في وحدة متكاملة متفاعلة في حقل العقيدة والإيمان.

غير أن هذه الدعوة للانفتاح والاستيعاب، تستوجب من علماء الدين والتشريع الاستجابة للتحدي الذي ينبغي له الاقتران بعملية تجديد من الداخل في الأنظمة الاجتماعية والمالية والمدنية والأخلاقية، وجعلها تقوم على قاعدة واحدة تقرب بين الأفراد حتى تجعل من كل واحد بعضاً من الكل، لا فرداً من الكل، كما في الغرب. وهو ما يجده الإمام الصدر في العودة إلى القرآن الكريم وفي مضامينه التي تعبّر عن الأموال والتعهدات والقوى المادية والمعنوية للأفراد والعمل من أجل تكريس هذه التربية.[١٠]

ففي حقل التشريع والحقوق، يجد الإمام الصدر في التشريع الإسلامي قلباً مفتوحاً يتمكن من الاحتفاظ بتوجيهه وتلبيه حاجات الإنسان الحديث إلى آخر الشوط، ففي حقل العقود والمعاملات، يرى أن ثمة أصالة وحاكمية للإرادة، بما يعني أن الشريعة توافق وتؤيد وتدافع عن أي عقد قديم أو حديث بأي شكل من الأشكال إلا إذا خالف القواعد الثابتة الشرعية العامة. يقول الإمام الصدر: الأساس في ثبات هذا الأصل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[١١]: وبنظره العقود عند كثير من الفقهاء، هي كل ما يصدق عليه العقد ولا يختص بالعقود المشهورة المعهوده. ويجد كذلك في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. ما

يدل على صحة العقود التجارية الصادرة عن رضى الطرفين.[١٢]

وعلى هذا الأساس، يمكن الاستناد إلى العقود الصادرة عن تطور القوانين سواء كانت تعبّر عن معطيات الحضارة الحديثة في الغرب، أو غيرها. ولكنها تتقيد بحدود كشرط أساسي لصحتها هو أن لا تكون غررية، أو مجازفة، أو ربوية أو احتكارية، أو فاقدة لأهلية المتعاقدين، أو تقع على العوضين اللذين ألغى الشارع ماليتهما أو مالية أحدهما[١٣].

وعلى أساس أصالة الإرادة، واعتراف الإسلام بالشخصية المعنوية التي تعد من مزايا الحقوق الحديثة، ومن قول النبي ﷺ «المسلمون عند شروطهم»، يرى الإمام الصدر إمكانية تطوير عقود الزواج، البيع، الضمان، وعقود الإيجار، وقوانين العمل والعمال، وحسب وعي العمال والوضع الاقتصادي العام مع رعاية الدولة[١٤].

وهكذا يتمكن الفقه الإسلامي في تلبية الحاجات الحقوقية المستحدثة، من مواكبة التطور الناتج عن معطيات العصر في تطوره الناتج عن حركة ذاتية نابعة من طبيعة التغيير الاجتماعي، ومن طبيعة التفاعل بين المجتمع الإسلامي ومن المجتمعات الحضارية القائمة.

٣- الإسهام الحضاري للإسلام

لم يقتصر الإمام الصدر في تحديد موقفه من النقل الحضاري واكتساب عناصر ثقافية وافدة على المجتمعات الإسلامية، بتبيان ضرورة التفاعل مع نتاجات المجتمع البشري. ولكنه كان قد عمد إلى عرض معطيات الإسلام الحضارية وما قدمته الثقافة الإسلامية للعالم من ثروة كبرى، وزودت الثقافة الحديثة بتراث لا يمكن الاستهانة به.

تلك الثقافة التي كانت قد اكتشفت البوصلة البحرية، وفتحت

أبواب العالم من جزر الأرخبيل الهندي إلى جزر الأزور الأطلنطي. وعُدَّ جابر بن حيان أبا للكيمياء الحديثة، وطور المسلمون علم الطب وفن الجراحة، واستعملوا علم التخدير قبل إجراء عملية جراحية، وأسس أبو علي الحسن بن هيثم علم البصريات وسماه علم المناظر والمرايا، وألف فيه كتاباً لم تبق منه إلا ترجمته اللاتينية. وكان قطب الدين الشيرازي أول من فسّر قوس قزح تفسيراً صحيحاً مستنداً إلى قانون انعكاس الضوء وانكساره، وابن يونس أول من شرح قوانين الرقاص، أساس اختراع الساعة، ونصير الدين الطوسي أول من أبدى آراء جديدة في الدوائر الفلكية وانتقد الهيئة البطليموسية انتقاداً علمياً، وغياث الدين جمشيد الكاشاني اكتشف قوانين المحاسبة وتسلسل الأعداد(١٥).

هذه التعدادات وغيرها الكثير مما يرد لدى الإمام الصدر، في معرض تقديمه لإسهامات الثقافة الإسلامية في الثقافة الحديثة، هي بالتأكيد لا تعبّر عن المعطى الحضاري الإسلامي في بعض المحطات التاريخية للتمجيد واستحضارها كرافعة إزاء الشعور بانعدام الوزن الحضاري الحديث الناتج عن تقدم الغرب بقدر ما تعبّر عن دلالات في غاية الأهمية. ومن بين هذه الدلالات، أن الإسلام يقوم عبر التجربة التاريخية على الأخذ والعطاء، وليس متفاعلاً عبر جهة واحدة بعينها. كما يعتبر عن أن المعطى الحضاري الحديث لحضارة الغرب، تتداخل فيه عناصر كثيرة يشكّل فيها الإسلام خصوصية بارزة، بما يعني توجيه النقد إلى الأنوية الحضارية الغربية التي تحيل النتاج الحضاري الحديث إلى الغرب نفسه، الذي يولد الإحساس بالفوقية وعقدة الاستعلاء بمقابل حال الدونية التي ترزح تحتها المجتمعات البشرية، وبينها المجتمعات الإسلامية، والتي ينبغي لها وفق مسعى الغرب، إن تبنى عالميته الحضارية في نزوعها الشمولي العام الذي ينطلق من

خصوصية الغرب نفسه.

وبالتالي، فإن المعطى الحضاري الحديث كنتاج بشري عام، يؤسس لأصالة الانفتاح، والتثاقف التاريخي بين الثقافات، ويحفظ للخصوصيات مكانها بين البشر. وهذه الخصوصيات في انفتاحها العام على سائر المكونات الثقافية، تدخل في صميم ما ينزع إليه الإمام الصدر في التأكيد على التلاقح الثقافي والحوار الحضاري، والذي تشكل فيه المجتمعات الإسلامية أحد أهم روافده التاريخية والحاضرة.

E- الروحية في المجتمعات الإسلامية:

يدرج الشأن الروحي عادة في الأديان، باعتبارها تضطلع بوظيفة أساسية تقوم على أساس الهداية والإرشاد الأخلاقي من أجل الخلاص الأخروي ودخول الجنة. وقد تعرض الإسلام للكثير من النقد من قبل حضارة الغرب، التي اتهمت الإسلام بالروحانية من جهة، وعابت عليه تدخله في الحياة المادية للإنسان من جهة أخرى، باعتبار أن علاقات البشر تقوم على أساس المصالح المادية دون الحاجة إلى الإحساس بالإنسانية المشتركة.

لم يكن اتهام الإسلام من قبل حضارة الغرب وليد عمل المستشرقين، بقدر ما كان متأسساً على أزمة العلاقة مع الاستعمار الغربي الذي وجد في المجتمعات الإسلامية نماذج ثقافية مختلفة عن حضارة الغرب. فالإدماج بين الدين والدنيا يتفارق إلى حد كبير مع ثقافة مختلفة عن حضارة الغرب التي أقامت صرحها على قاعدة الفصل بين الإيمان الديني و شؤون الدنيا. لم يكن النقد موجهاً للدين الإسلامي بقدر ما هو موجه للمجتمعات الإسلامية التي نهلت في بناء نماذجها الثقافية

من مرتكزات أصيلة مسنودة إلى التعاليم الدينية. فالدين بحد ذاته لا يشكل عقبة كبيرة أمام حضارة تسعى إلى تعميم نموذجها الحضاري في المجتمعات البشرية، وإنما تمثل هذا الدين في العلاقات الاجتماعية وشؤون المجتمع لأن حضارة الغرب لا تسعى إلى تعميم نموذج ديني في العالم. فذلك متروك للكنيسة باعتبارها ديانة عابرة للجغرافيا كما الدين الإسلامي. وحين ينجح الغرب في جعل الأديان تكتفي بالإيمان والأخلاق، وفي أن يعزل تأثيرات الدين عن تأثيرات الجسد تسهيلاً لعملية الابتلاع المتمثلة في تقديم نظام عام يشمل صلات الفرد بالآخرين وبالدولة وبالتنظيمات الإدارية، وسلوكات فردية تقوم على أساس الاعتبارات المادية التي تحيل إلى المصلحة وإلى إبعاد تأثيرات الإيمان عن تأثيرات العقل والجسد في مجاراة التطور.

ولعل الإمام الصدر كان مدركاً بعمق كبير للخلفيات التي ينطلق منها هذا الاتهام للدين الإسلامي في انعكاساته الاجتماعية، فشرع في إبراز مقدمات توضيحية تناقش هذا الموضوع، وهي في إيجازها تعبّر عن عمق المعرفة والقدرة على إبراز منطويات الكلام في الرد على الاتهام أو التقليد الشائع الذي يقتضي تقسيم الأشياء وأعمال الإنسان إلى مادية من قبيل الأكل والشرب والزواج والتجارة وغيرها، وأعمال روحية نظير التفكر والصلاة وسائر أمور العبادة. فالقسم الأول يعد من الموضوعات التي تناسب جسد الإنسان، بينما يعبّر القسم الثاني عن التلبية لميول سامية ولرغبات وروح الإنسان.

وبرأي الإمام الصدر، فإن هذا التقسيم خال من الدقة ولا ينطبق على التعاليم الدينية. ولذلك يقدم تفسيراً فلسفياً لدحض هذا الفصل، فهو يقول: «المادة في التفسير الفلسفي، كل موجود يحتاج إلى الحيز والأبعاد، والمجرد ما ليس له أبعاد ولا يحتاج في ذاته إلى زمان أو

مكان. وعلى أساس هذا التفسير، فجميع الحركات الصادرة عن الإنسان مادية حتى العبادات والفداء والإحسان وحتى التفكر فإنه يقترن بحركات الدماغ التي هي مادية. ولا يتمكن الفيلسوف أن يتصور انفصال الجسم عن الروح وصدور أفعال من أحدهما بمعزل عن الآخر لكي يسمي بعضها أفعالاً مادية وبعضها أفعالاً روحية».[١٦]

وقد يبدو هذا الرأي غير كافٍ في تبرير حال الإدماج بين الجوهر والمادة، ولكن إذا ما تم إقرانه بمسنودات أخرى يتعزز هذا التوضيح. ويتأتى هذا التعزيز عبر إسناد العمل إلى بواعثه وغاياته. وفي ذلك يجد الإمام الصدر: «إن الميزان الصحيح لمعرفة مادية شيء وروحيته يعود في أعمال الإنسان إلى باعث العمل وغايته. فكم من صلاة أو من صدقة هي من المادة في الصميم، وما أكثر الأعمال المادية الاجتماعية أو الإدارية التي تصدر لغايات سامية فتجعل منها عبادات مقدسة، إذا لاحظنا أن جميع الموجودات من خلق الله، وجميع جوانب وجود الإنسان حقيقة واقعة تبرز الإرادة الإلهية، إذا لاحظنا هذا كله فمن الصعب جداً أن نفرق بين وجود وآخر، وأن نميز بين جانب وعمل وبين سائر الجوانب والأعمال»[١٧].

تفصح هذه الكلمات عن دلالات هامة ومتنوعة. فحين تصطبغ جميع أعمال الإنسان المادية بغايات سامية، وباقترانها بالدعوة إلى النظر في سائر الموجودات على أنها تجليات للإرادة الإلهية فإن الإسلام يعطي صفة الروحية لجميع أعمال الإنسان الصادرة عنه، مع الاعتراف بجميع جوانب وجوده في رغباته ونشاطاته وسائر أعماله، ولكنها تتجه نحو غايات قصوى تتمثل بإداء واجبه الكوني كخليفه لله في أرضه، يعيش حياته بشتى تفاصيلها، وعلى أفضل مما ينبغي أن يكون الإنسان عليه في انشداده نحو بناء حياة طيبة وهانئة. فطابع القداسة

هذه، يدخل في مختلف مكونات حياة الإنسان المادية، وتلك التي تعد من أسباب الرفاهية في العيش حيث يجد الإمام الصدر: «إن من أطرف ما يرى في الأحكام والتعاليم الإسلامية تأكيدها على ما خلق الله من الزينة والطيبات هو خلق للإنسان، وتتوجه باللوم إلى من حرّمها، ولكنها يتوجب لها حين تزداد وتكثر أن تترافق مع الإكثار في الإيمان والتقوى مخافة أن يقع الإنسان أسير الاستسلام والانحراف عن السيرة»[١٨].

وقد تفتح إثارة شؤون المجتمع الباب على التساؤل حول إمكان وضع نظام ديني يتمتع بالثبات والقداسة، في حين أن الأمور الحياتية منفتحة على التطور في علاقة الفرد بالآخرين عبر التنظيمات الإدارية، وبالدولة، والتي أصبح يثيرها المسلمون أنفسهم. غير أن الإمام الصدر يجد التطور ناتجاً عن تفاعلات الإنسان مع الكون، وهذه التفاعلات تنظمها شريعة الله، التي لها مع كل مرحلة من التطور تعاليم متطورة متناسبة مع المرحلة التي يعيشها الإنسان، شرط احتفاظ التعاليم المتطورة بإلهيتها وقوتها وقيادتها حيث إنها مستقاة من القواعد الدينية الثابتة[١٩].

٥- وحدة المسلمين:

ليست التحديات الطارئة على المجتمعات الإسلامية وليدة طبيعة الاحتكاك الحضاري مع الآخر فحسب، وإنما ثمة إشكالات نابعة من طبيعة التفارق والاختلاف بين المسلمين لانقسامهم بين طوائف ومذاهب.

فالتمذهب كان حاضراً في التاريخ الإسلامي، وممهداً للتنوع والإثراء الفقهي، وإغناء الثقافة الإسلامية، ولكنه يتحول في آن معاً،

تحت وطأة الجمود والانغلاق بين مذهب وآخر، إلى عامل انقسام يهدد وحدة المجتمعات الإسلامية، وممهداً للشحن والبغضاء والضغينة. وقد فطن الإمام الصدر إلى الدور السلبي في استخدام الطائفة أو المذهب في تهديد وحدة المسلمين فآلى على نفسه ألا يكون واعظاً أخلاقياً مكتفياً بالوعظ والإرشاد فحسب، وإنما قدّم بعض الإسهامات التي من شأنها أن تحفظ هذه الوحدة والتنوع في آن معاً ومن بين هذه الإسهامات، ما يمكن إيراده في نواح مختلفة بينها:

أ- الدعوة إلى توحيد الفقه

تتجلى هذه الدعوة من خلال استحضار بعض المحطات التي كانت قد شكّلت إضاءات في سبيل الوصول إلى توحيد الفقه؟ الإسلامي ووضعها موضع النظر والاستلهام. ومن هذه المحطات ما يلفت إليه الإمام الصدر في محاولة الشيخ محمد ابن الحسن الطوسي الذي وضع كتاب «الخلاف» في الفقه المقارن منذ ما يزيد على الألف سنة، وتبعه العلامة الحلّي في كتاب التذكرة. وفي القرن العشرين ثمة إسهامات مضيئة، حيث أسست نخبة من العلماء المسلمين دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، على غرار شيخ الأزهر الأستاذ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت في مصر، وكذلك كبار علماء المسلمين في لبنان والعراق وإيران، كالسيد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمد تقي القمي، ووالد الإمام السيد صدر الدين الصدر في كتابه «لواء الحمد»، وهو محاولة لجمع كا ما رواه المسلمون في مختلف فرقهم عن النبي ﷺ في سائر حقول العقيدة والشريعة، ليكون مرجعاً للمسلمين بعد القرآن الكريم ولتوحيد السنة المطهرة.[٢٠]

ومن خلال هذه المحطات، يعتبر الإمام الصدر أنها النواة الصالحة لاستنبات الوحدة الفقهية ولاكتمال وحدة الشريعة.

ب- توحيد الشعائر الدينية

وهي دعوة لتوحيد الأعياد والشعائر الدينية وصيغ بعض العبادات، كالآذان والجماعة وغيرها. وبنظر الإمام، بالإمكان درس اقتراح يرمي إلى الاعتماد على الطرق العلمية لاكتشاف وجود الهلال في الأفق في زاوية الرؤية، توصلاً إلى معرفة العيد بصورة دقيقة لكي يمكن للمسلمين في العالم اعتباره في يوم واحد، وبالإمكان درس صيغة مقبولة للآذان لدى الجميع(٢١).

ج- إصلاح الأسرة

يقول الإمام الصدر: «إن المجتمع في نظر الإسلام يتكوّن من وحدات، وكل وحدة هي الأسرة وليست الفرد».

ينطوي هذا التعريف على مزايا هامة تبرز في وجهتين: الأولى، إنه ينطلق من أن الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع وليس الأفراد. وفي ذلك فارق كبير مع التعريف الشائع للمجتمع على أنه أفراد، حتى ولو انتظم هؤلاء الأفراد في إطارات اجتماعية صغرى كالأسرة والنقابة والمؤسسة وغير ذلك. لأن الأفراد قد تحيل إلى الفردانية التي تنسجم مع ما هو مطروح لدى الغرب بعد تفكك الأسرة الذي برز بشكل جلي مع صعود الثورة الصناعية في أوروبا في بداية القرن السابع عشر ميلادي، ثم انتشارها في عموم القارة الأوروبية في القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الحين تعيش المجتمعات تحت وطأة الفردانية التي تطغى في حضورها في التشريعات الحقوقية، وفي السلوك العام رغم انتظام هؤلاء الأفراد في إطارات ووحدات اجتماعية متنوعة.

وأما الثانية، فتتجلى بأن هذا التحديد لمعنى المجتمع طبقاً للإمام الصدر يتصف بالعمومية دون أن يعني المجتمعات الإسلامية على وجه

التحديد. وقد يكون هذا التعميم مقصوداً لدى الإمام باعتباره ينطلق في دوره الريادي من معنى الطرح الحضاري العام كما تجلى لدينا في الفصل الأول.

ولكن إذا ما انطلقنا من هذا التحديد لوصف واقع المجتمعات الإسلامية فما ينبغي لها أن تكون عليه في الوصول إلى غاياتها المنشودة طبقاً للتعاليم الإسلامية، فإن هذه الخصوصية سوف تتجلى إذا ما تم الأخذ بآراء الإمام الصدر وإسقاطها على الواقع الإسلامي العام. وهذه الآراء هي عبارة عن محاضرات وأحاديث محفوظة في مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات. وقد سبق للسيد حسين شرف الدين إيرادها في مقاربة له في المؤتمر الثاني بعنوان «كلمة سواء»[٢٢]، على أن نعمد إلى إضفاء تحليلنا الخاص في مقاربتنا لها علماً أنها يصح الأخذ بها لمعالجة موضوعة النهوض الحضاري العام.

ينطلق الإمام الصدر في محاولة تشخيص المشكلات التي تعرض للأسرة أولاً، عبر العادات السائدة ومدى مساوقتها مع التربية والتعاليم الدينية. فالآيات القرآنية تشكّل أساساً عنده للبحث عن الموقف الإسلامي تجاه الأسرة والمرأة خصوصاً. ولذلك فهو يعتبر أنه من خلال الآيات القرآنية «نتمكن من فصل العادات عن الأحكام ومن معرفة الأحكام الثابتة وتمييزها عن الأحكام المرحلية»[٢٣].

وعليه، فالمقولة هذه، تشكّل أساساً بنيوياً في المقاربة لمشكلات الأسرة. فإذا ما تم الأخذ بالآية الكريمة التي يستند إليها الإمام: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾**[٢٤].

نجد أن واقع الأسرة في المجتمعات الإسلامية أنها لا تزال ترزح

تحت وطأة التمييز المقترن بتفضيل الزوج، وتمجيد الذكر مقابل المكانة الدونية للمرأة، وهو تقليد سبق للمجتمعات القبلية التي كانت سائدة قبل الإسلام، واستمر في المجتمعات التي تميزت بوجود الأسرة البطريركية التي تحفظ هذه المكانة للذكر فيما الزوجة داخل الأسرة هي مخلوق ضعيف، محاط بمنظومة من العادات والقيم التي تجعلها أسيرة المنزل، وموضعاً للإنجاب والنسل، وخادمة تطيع أوامر الرجل في كل ما يتصل بالحياة الزوجية وتفاصيل الحياة اليومية.

وأما من ناحية أخرى، فثمة مشكلات بسبب طبيعة التطور الذي يطرأ على المجتمع والذي يلقي بتأثيراته على الأسرة، فتبرز تجلياته في مخاض التحول في واقعها بما ينسجم مع الحاجات المستجدة والتي فرضت على المرأة الخروج إلى ميدان العمل وفي ذلك يقول الإمام الصدر: «تزايد الحاجات تنعكس بصورة واضحة في حياة الأسرة والعلاقات الأسرية».

وبطبيعة الحال، يدرك الإمام الصدر أن تطور الحياة الاجتماعية هي سنّة لا سبيل إلى إنكارها، بل يجب الاعتراف بها، ولكن كل ما في الأمر هو المشكلة التي تتصل بالبعد الوظيفي للأسرة ومدى التلازم بين هذا البعد، وما تحدده التعاليم القرآنية وواقع التطور.

فمما لاشك فيه، أن هذا التطور أرخى بتأثيراته على العلاقات الداخلية في الأسرة وعلى العلاقة بينها وبين المجتمع.

ففي أزمنة مضت، كانت الأسرة كوحدة اجتماعية واقتصادية، محور العملية الاقتصادية تنتج لنفسها وتستهلك ما ينتجه أفرادها بسبب طبيعة العمل الزراعي التي توفر إمكانات الاكتفاء الذاتي لأفرادها. والأسرة هي محور عملية التنشئة لا يشاركها فيها المجتمع

إلا بقدر محدود، في حين أنها بفعل التطور، أضحت الأسرة شريكاً لمؤسسات التنشئة التي تشاركها فيها كالمدرسة، ووسائل الإعلام، ومكان العمل. والأسرة هي التي كانت تعمل بموجب التشريعات والقوانين الخاصة بقيمها الدينية، في حين أصبحت تتشارك مع أطر اجتماعية أخرى تقوم بالتشريع المدني كالبرلمانات السائدة خصوصاً في الأنظمة التي تعتبر الشعب هو مصدر السلطة والتشريع. هذه التغيرات طالت الأسرة في نواحٍ مختلفة، ولكن الإمام الصدر يعرض لأحد هذه التغيرات التي تشكل عنده مصدراً للقلق عندما يلحظ مدى انعكاس خروج المرأة للعمل فهو يقول «هكذا غياب المرأة عن البيت وبقاؤها في أجواء عملها واستقلالها المادي وغير ذلك من المؤشرات، لها مفعول عميق في العلاقات الأسرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

ومن بين هذه المفاعيل انعكاس هذا الغياب على الطفل، فالطفل «الذي يشعر بحاجة إلى الرعاية الدائمة المطلقة، يرى نفسه في رعاية بديله عن الوالدين من شخص أو مؤسسة، أما رعاية الأبوين فلا تحصل إلا في بعض الأوقات وفي حدود معينة»[٢٥] .

وعلى هذا النحو، ثمة حدان يشكلان في آن معاً الإشكالية التي تتصل بواقع الأسرة».

وكل منهما يشكّل أثراً سلبياً في الأبعاد الوظيفية والغائية للأسرة. ففي الميدان الذي تسود فيه العادات والتقاليد، تنحرف الأسرة عن جادة التعاليم الإسلامية التي كان الإمام الصدر قد حدد ملامحها في استناده إلى الآية القرآنية التي تشير إلى تساوي الذكر والأنثى في الخلق، وإلى المودة والرحمة. وإن من شأن التمايز بينها المسنود إلى العادات والتقاليد، لا يتماشى مع مبدأ التساوي في الخلق والانتقال

من وحدة الخلق إلى وحدة المجتمع، في حين تبرز تأثيرات التمايز في الغياب الطبيعي الناتج عن المرجعية الذاتية العليا للذكر على حساب الأنثى في الأسرة، في غياب المودة والرحمة، والتي بلا شك ستلقى بانعكاساتها على التنشئة الأسرية للأطفال الذين يتمثلون صورة الأب في قساوته وتسلطه، وصورة الأم المهزومة والطائعة بلا تردد. فما شأن هؤلاء الأطفال حين الانتقال لمارسة حياتهم الاجتماعية. أما البعد الآخر المتصل بغياب الأم عن الأسرة والذي كان الإمام الصدر قد أشار لأثره العاطفي على الطفل، فهو لا يخلو من دلالات خصوصاً إذا ما اقترنت مع غياب الزوج عن البيت للعمل من أجل إعالة الأسرة.

ومن بين هذه الدلالات، افتقاد الطفل للمثال والنموذج الذي يجده عادةً في الأبوين، مما يدفعه للتفتيش عن بدائل أخرى يمكن أن يجدها في أفراد آخرين قد لا يجسدون النموذج السليم في الاقتداء، في حين يبرز أثر النقص العاطفي بالإحباطات التي يحملها الطفل حيث الإحساس بالخيبة والفشل والمرارة قد يدفع بنظر علماء النفس، إلى إنتاج شخصية عدوانية تجاه المجتمع تدفعه إلى التعبير عنها بسلوكات لا شعورية في إطار علاقاته العامة، هذا فضلاً عن أن الغياب من شأنه تضعيف عملية التنشئة الأسرية في الإشراف والتوجيه، وعمل الأسرة على إعداد أفرادها للتكيف مع المجتمع لكون الأسرة تشكّل وساطة في نقل ثقافة المجتمع إلى الفرد، فضلاً عن خصوصياتها الثقافية التي تحيل إلى مكانة الأسرة وموقعها ودورها، والمبادئ التي تحملها.

هذه الدلالات، تجد انعكاساتها في أقوال الإمام الصدر. ففي معرض تبيانه لأثر الغياب عن الأسرة يقول: «إن هذا الطفل في مثل هذه الظروف يفتقد صفة الأخلاق في والديه، وبالنتيجة يرى الوجود العام المتمثل في وجودهما محدوداً نسبياً وسطحياً، «لقد كانت الأم مثالية

في العطاء الدائم، الشامل العميق للعطاء اللامحدود، وكذلك الأب، وكان الطفل من خلال هذه الصورة الجذابة عن الحياة، عن الماضي، ينمو مسحوراً منجذباً يمتلئ وجوده بمشاعر الحب والاحترام، ويرتبط برباط وثيق من الوفاء والشعور بالمسؤولية».[٢٦]

وثمة أمر آخر لا يقل أثراً، وهو يرتبط أيضاً بتزايد الحاجات، ولكنه مقرون بحالة النزوح أو الهجرة، وهي ظاهرة رغم عموميتها في المجتمعات كافة منذ القدم، إلا أنها تشكّل خصوصية بارزة في المجتمع اللبناني، وبنية الأسرة المهاجرة والنازحة من القرى والمناطق نحو الخارج أو المدينة. ويتجلى ذلك بقوله: «إن الوقت لزيادة النشاط وغياب الرجل في حالات الهجرة أو النزوح، عندما تهاجر أو تنزح الأسرة، لها مفعول عميق في العلاقات الأسرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة»[٢٧].

يتضح من هذا القول، أن ثمة هجرة و نزوحاً جماعياً للأسرة وليس لفرد منها. ومن المعروف أن طبيعة الهجرة تعني الدخول في إطار مجتمعات قد تكون مغايرة إلى حد كبير في ثقافتها الناتجة عن ظروفها الحياتية وتجربتها التاريخية، مع الخصوصيات الثقافية التي تحملها الأسرة. وبما أن الهجرة التي تكون من أجل العمل أو تقتضي البقاء الطويل الأجل، فثمة حاجة للتكيف مع الثقافة الجديدة. مع الثقافة الجديدة، وما يمكن أن تحمله من إغناء للثقافة، غير أن الحديث هنا يرتبط بالمشكلة التي يمكن أن تطرأ بفعل الهجرة، وهي الاضطرار تحت وطأة الظروف إلى التراخي والإهمال في اتباع المبادئ والقيم التي تنشأ عليها الأسرة. ذلك أن الإندماج في مجتمعات جديدة، وخصوصاً الأوروبية، قد يدفع الفرد، جراء الإحساس بالتفارق الحضاري، إلى التجمد الحاد في الانتماء إلى

القيم والمبادئ وأنماط السلوك في العادات والتقاليد كآلية من أواليات الدفاع عن الذات الحضارية حين يفتقد هذا الأمر إلى ضرورة التفاعل الواعي الذي يستوجب الحفاظ على المبادئ والقيم الإيمانية والانفتاح على ما عداها، مما لا يطال المرتكزات الأساسية للثقافة المعبّرة عن الذات الحضارية. أما لناحية الأولاد، فمن طبيعة الحال وبسبب غياب التواصلية المتكاملة بين مؤسسات التنشئة، أي الأسرة، والمدرسة، ودور العبادة، ومكان العمل، وجماعة الرفاق وغيرها، على غرار ما يمكن أن نجده في المجتمعات الإسلامية، فإنه بلا شك سوف يلقي بتأثيراته في الخارج على الجيل الأول والثاني، والأجيال الأخرى من الأولاد حيث لا تعود تربطهم بثقافتهم أية رابطة.

وأما عن حالة النزوح والتي يعبّر عنها عادة بحالة الحراك الجغرافي داخل البلد عبر الانتقال من منطقة إلى أخرى، فالنزوح إلى المدينة يرتبط بالحاجة إلى العمل بسبب تزايد النشاط من أجل سد الحاجات الطارئة. وتحت وطأة تزايد النزوح تتشكل الضواحي حول المدن تشكلاً عشوائياً يفتقد إلى التخطيط المدني مع ما يستتبعه التخطيط من حاجة إلى رسم سياسات اجتماعية تتماشى مع تنامي المنازل، كالحاجة إلى المساحات العامة والمدارس والمراكز الصحية ودور العبادة، وتقدم ضواحي بيروت الشرقية والجنوبية نموذجاً في خمسينات القرن العشرين وما بعدها. وقد كان الإمام الصدر سبّاقاً في رصد هذه الظاهرة التي قرنها بالتعبئة الاجتماعية عبر إطلاق حركة المحرومين التي يمكن أن تعيد للأسرة التوازن المفقود مع مجتمع المدينة بما يتركه من تأثيرات ومن أمراض اجتماعية من قبيل الإحساس بعقدة النقص لدى الأسرة القاطنة في بيوت الصفيح التي لا تبتعد مسافة كبيرة عن البنايات المتأنقة، وفوارق ظروف العيش بين القاطنين في تلك الأحياء الفقيرة وأحياء المدن من قبيل العمالة في المهن

التي لا توفر سوى الكفاف في العيش، والتي تؤدي بلا شك إلى تجند أفراد الأسرة كبيرها وصغيرها للعمل من أجل سد الاحتياجات الجديدة التي تفرضها ظروف العيش في المدينة، وهو ما يؤدي إلى تشرد أفرادها من المدرسة واكتساب عادات جديدة غير ملائمة لثقافة الأسرة، فضلاً عن غياب الضبط الأسري جراء الانقطاع طوال ساعات في دوام العمل الليلي والنهاري وهو ما لم تكن لتعرفه الأسرة الريفية.

د- المؤسسات التربوية والدينية

وهي وحدات أو إطارات اجتماعية تشكّل مكّوناً من مكّونات المجتمع الإسلامي التي كان للإمام الصدر إسهام في تحديد تصور يعكس بعضاً من جوانب المشكلات التي تتعرض لها وبعضاً من الحلول المقترحة بشأنها.

وفي العموم، تؤدي المؤسسات التربوية دوراً خطيراً ومكملاً للأسرة في تحويل الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي متكيف مع محيطه الاجتماعي، لكونها تعكس ثقافة المجتمع السائدة في التعرف على القوانين والقيم والتاريخ واللغة، ويكتسب قابليات شتى في التفاعل مع أقرانه وتحديد طموحه المستقبلي ودوره المنشود.

لما كان لهذه المؤسسات من دور كبير في بناء شخصية الفرد، كان الإمام الصدر قد عرض لمعوقات دورها الرسالي بعد تقسيمها بين قسمين يشملان التعليم الأكاديمي والتعليم الديني.

ا- المؤسسات التربوية:

تتوزع هذه المؤسسات على المدارس والجامعات باختصاصاتها المتنوعة، أما مشكلاتها فهي تكمن في النواحي التالية:

«وجود مدارس تتبنى عقائد وأفكاراً وآراء فلسفية تدعو إليها

بجميع الوسائل، وهي مزودة بطبيعة مروّجيها أي المؤسسات العالمية التي تؤيدها، بأحدث الأسباب وأدق الأجهزة و أغنى الوسائل. وهذه المدارس التي تحارب الأديان، تتبنى في نفس الوقت طرق الدعوة الدينية، وتطلب الإيمان بمبادئها، وتقف بقوة وبخطط مدروسة ضد الدعوة الإسلامية، ولا تتورع عن استعمال جميع الطرق للقضاء عليها، وعن خلق الانقسامات والخلافات الداخلية وتجند عناصر، بعلمها أو بدون علمها، للتصدي للقادة الروحيين ولتحديهم وإثبات عجزهم عن تحّمل المسؤولية. فضلاً عن «تعدد السياسات الحاكمة في بلاد الإسلام واعتمادها على واجهات عقيدية، جعل التشتت الفكري في البلاد وداخلها أمراً محتوماً».[٢٨]

تلك هي أهم المشكلات في المؤسسات التربوية في العالم الإسلامي، وقد جاءت نظرة الإمام الصدر لها على ضوء ما كان يرزخ به القرن العشرين من انقسام ايديولوجي بين عالمين رأسمالي، واشتراكي شيوعي في مواجهة بعضهما البعض، وفي مواجهة الإسلام في آن معاً.

٢- التعليم الديني

لقد وجد الإمام الصدر في العالم الإسلامي ابتعاداً عن الأخلاقيات كمرض شائع حتى عند المتدينين، فضلاً عن جهل الكثير من المسلمين مسائل الحياة الاجتماعية والسياسية ومرد ذلك التردي الذي يكتنف العملية التربوية في التعليم الديني، إلى التقسيم الأكاديمي للإسلام.

يقول الإمام: «إن علم العقائد والعلوم المتعلقة به كالفلسفة الإلهية وعلم الكلام، وعلم الفقه بأقسامه العديدة، عبادات ومعاملات

وسياسات وأحكام وعلم الاخلاق، وتقسيم الإسلام إلى أصول وفروع. خلقت نوعاً من الضعف التربوي، وكثيراً من الاستهتار حتى بلغ الأمر ببعض المسلمين أن يعتزوا بأسلافهم في قلوبهم، ولكنهم يصارحون بعدم الالتزام بالعبادات في حين أن القرآن الكريم يقرن المسائل العقيدية بالمسائل العملية ويربط بينها وبين الأخلاق»[٢٩].

يقترن هذا التحديد بالكثير من الدلالات والمؤشرات التي يمكن أن تحدث حالاً من الانفصال بين الجانب الإيماني والسلوكي للإنسان المسلم. حيث إنه عندما تتقدم الأصول على الفروع، قد تعني أهمية الأولى حقيقة الإيمان، وتحيل إلى الاكتفاء بها كعنوان للالتزام الديني، علما أن هناك بين الفروع ما يفصل بين الإيمان والكفر، كالصلاة التي هي من الفروع، كذلك بعض المسائل المسلكية كالكبر الذي قد يصل إلى حد الشرك على غرار ما وصف به المولى تعالى إبليس، أو اقتصار المسلم على تكرار مقولة «الدين المعاملة» وفصلها عن سائر الالتزامات الاعتقادية والعبادية.

ومن هنا يدعو الإمام الصدر، إلى تأكيد هذه الوحدة في اعتباره «الدراسات الإسلامية تحتاج إلى مادة خاصة بوحدة الإسلام واعتباره كلاً لا يتجزأ، على اعتبار أن هذه المبادرة ضرورية لجميع الدارسين والدعاة»[٣٠].

الهوامش

(1) الإمام موسى الصدر ، **أبجدية الحوار**، إعداد حسين شرف الدين، دار الارقم،صور، ١٩٩٧، ص ٤٧.

(2) الإمام الصدر، ٢ **أبجدية الحوار**، مصدر سابق، ص ٤٦.

(3) المصدر، نفسه، ص ٤٧.

(4) الإمام موسى الصدر، **أبجدية الحوار**، مصدر سابق، ص ٦١.

(5) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(6) الإمام موسى الصدر، **الإسلام وثقافة القرن العشرين**، مصدر سابق، ص ٤٣.

(7) المصدر نفسه، ص ٤٤-٤٩.

(8) سورة فاطر: الآية ٢٨.

(9) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(10) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(11) سورة المائدة: الآية ١.

(12) الإمام موسى الصدر، **أبجدية الحوار**، مصدر سابق، ص ٦٦.

(13) المصدر نفسه.

(14) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(15) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(16) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(17) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(18) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(19) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(20) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(21) المصدر نفسه ص ١٦٢.

(22) حسين شرف الدين، **كلمة سواء - الأسرة واقع ومرتجى**، المؤتمر الثاني، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت ١٩٩٧، ص.

(23) **الأسرة واقع ومرتجى**، المؤتمر الثاني لكلمة سواء، مصدر سابق، ص ٢٣٩.

(24) الروم ٢١- المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(25) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(26) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(27) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(28) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

[٢٩]المصدر نفسه، ص ٦٦.

[٣٠] المصدر نفسه ، ص ٦٧.

الفصل الثالث

النهوض بلبنان

الفصل الثالث

النهوض بلبنان

١- التصدع والانقسام اللبناني:

قبل تحديد الرؤية النهضوية للإمام الصدر فيما يتصل بلبنان يهمنا القول: إنه منذ نشأة الكيان اللبناني في عام ١٩٢٠ والميثاق الوطني عام ١٩٤٣ عانى الاجتماع السياسي اللبناني من انقسامات وتصدّعات حادّة؛ كانت تبرز بين الحين والآخر، في أزمات وطنية تطال عموم أبنائه، مصحوبة بالاصطفافات الطائفية وبالشحن الطائفي الذي سرعان ما يستعر لحظة بروز الأزمة، واندلاع شرارة الحرب الأهلية. وقد ترافق هذا الانقسام بانفتاح اللبنانيين على إيجاد تسويات نصفية بينهم على طريقة التوازن في الغلبة أو ما بات يُعرف بمقولة لا غالب ولا مغلوب.

لقد أصبح لبنان دولة بعد ضم المناطق الأربعة إليه عام ١٩٢٠. وأصبح دولة ذات سلطة بعد إقرار دستور ١٩٢٦، الذي أسّس لفكرة التوازن بالغلبة لصالح الموارنة، ثم جاء ميثاق عام ١٩٤٣ ليؤكّد هذه الغلبة مع تعديل طرأ على دور طائفة السنّة التي أضحت شريكاً ثانوياً للموارنة في السلطة، ولكن دون أن تعمل هذه التعديلات على إرساء الممكنات الأساسية لبناء دولة تقوم بتأطير المواطنين بإطار الولاء الكلي.

والدولة بالمعنى القانوني وفق التعريفات الدستورية، هي سلطة ذات

سيادة، وأرض، وشعب. هذه المكوّنات الثلاث التي تعدّ أركاناً للدولة، لم يكن ثمة إجماع عليها بين النخبة السياسية والثقافية اللبنانية. فقد دار حولها الجدل، وكثرت الدراسات والتحليلات على مدى عقود من الزمن دن أن تفضي إلى بلورة إمكانية بناء دولة حقيقية غير منقسمة على نفسها، أو مستقلة عن رجالاتها في انتماءاتهم الطائفية.

فمن ناحية السلطة في هيكليتها ودورها، ثمة جدال شديد حول التوازنات الهشة في بنية السلطة المتشكّلة عرفاً بين طوائف ثلاث، ومدى تلازمها مع المساواة في الحقوق والواجبات، سواء في المناصب السياسية أم الإدارية. وقد طرحت بدائل وحلول لإشكالية السلطة، على أنها بدائل تعمل على عدم إنتاج الأزمات الدورية وتكريس فكرة الدولة الفعلية. وبين هذه البدائل العلمنة الشاملة التي تكرس المواطنين في علاقتهم بالسلطة كأفراد لا كطوائف، وقد لاقت هذه الفكرة نقداً شديداً من جانب المسلمين؛ باعتبار أن العلمنة الشاملة، تقضي على حال التنوع في لبنان، وتفضي إلى إلغاء الخصوصيات الفقهية للمذاهب. ولذلك كانت ثمة مبادرات تقوم على فكرة إلغاء الطائفية السياسية والإدارية، وهي تعد بمثابة علمنة جزئية لا تطال حقل التشريع في الأحوال الشخصية، ولذلك ما إن يطرح المسلمون فكرة إلغاء الطائفية السياسية حتى يطرح المسيحيون بجانبها فكرة العلمنة كبديل لخلاص لبنان من أزماته الدورية ولتجاوز إشكالية بناء السلطة، ولتجاوز فكرة الخوف عند المسيحيين والغبن لدى المسلمين.

غير أنه لم تكن العلمنة لتعبِّر عن قناعات الكثير من أبناء الطوائف المسيحية وخصوصاً الموارنة؛ لأنها لن توفر للمسيحيين العيش في دولة المواطنة، بل ستعاود إنتاج وتدوير الغلبة لصالح المسلمين بفعل

التغييرات الديمغرافية الحاصلة في الاجتماع الأهلي اللبناني، ولذلك كانت فكرة العلمنة لدى البعض تدرج على أنها تشكّل أحد الآليات الدفاعية ضد المسلمين الذين لن يقبلوا بها بأي حال، وقد كانت تصدر هذه الفكرة حتى من أشد الناس تطيفاً لأنها بذلك - أي كآلية دفاعية عديمة التطبيق - تحمي وتحافظ على ما لهم من نفوذ داخل هيكلية السلطة.

ومع تكاثر الجدل في إعادة هيكلية السلطة، كانت ثمة فكرة لاحت في منتصف السبعينات من القرن العشرين، تقوم على أساس الكونفدرالية والكانتونات الطائفية كبديل للخروج من عنف الأزمة، غير أنها عانت من الضمور بفعل نتائج الحرب الأهلية التي أعادت إنتاج التوازنات من جديد مع إتفاق الطائف في بداية التسعينات دون أن تلغيها بشكل نهائي.

أما مقولة الشعب كمكوّن آخر من مكوّنات الدولة، فهي كذلك لم تحظ بإجماع على أن ثمة هوية موّحدة للبنانيين، فكثيراً ما كان يستحضر التاريخ، واللغة، ووحدة الثقافة لتأكيد وحدة الشعب في حين أنها هي نفسها كانت تستلهم في سبيل التأكيد على انعدام هذه الوحدة.

فالتاريخ الذي يمثّل الذاكرة التاريخية والإرادة المشتركة في العيش معاً كان ينطلق في تبيان وحدته لدى البعض، من خلال الاستناد على تاريخية الإرادة في العيش في ظل دولة واحدة، في لبنان الإمارة في عهد الأمير فخر الدين في القرن السابع عشر، ثم إرادة اللبنانيين التي تجسّدت في إنتاج الكيان عام ١٩٢٠، وميثاق عام ١٩٤٣، في حين أن التاريخ بنظر البعض مفتوح على التنوع بين لبنان بشعبه الفينيقي، ولبنان بشعبه القادم إليه بفعل الفتوحات الإسلامية. وكل ما هناك أن

ليس ثمة تاريخ واحد، بل أن ثمة تواريخ ممتدة في حقلها الخاص على الطوائف المختلفة، حيث لكل طائفة تجربتها الخاصة قبل تشكُّل الكيان، وبعده. ومثل ذلك ينسحب على اللغة، حيث ليس ثمة إجماع على أن اللغة العربية هي اللغة التي كانت سائدة على الدوام، بل هي طارئة على لغات أصيلة للطوائف، كالسريانية للمسيحيين، والعربية للمسلمين، ومثلها يقال عن الموارنة بأنهم من المردة غير العرب، الذين تعرّبوا فيما بعد وهم يحافظون على لغتهم الأم في طقوسهم الدينية. أما حقل الثقافة فهو أيضاً مفتوح على عدم المشابهة في النظرة إلى القيم؛ فثمة تفارق لدى البعض بين الانتماء إلى منظومة القيم الحضارية السابقة على الفتح واللاحقة عليه، كقيم المجتمع الروماني، ثم الإحساس بالانتماء إلى ثقافة الغرب وبين القيم العربية الإسلامية في طابعها العربي الإسلامي والمشرقي.

وأما المكون الثالث وهو الأرض، فلم يكن أقل شأناً في التنظير المتباعد في الرؤية، التي انقسمت بين أزلية الكيان، واصطناعه بفعل الاستعمار الغربي، وقد مهّد مفكِّرون كثر، بينهم جواد بولس وميشال شيحا، إلى تبيان هذه الأزلية، في التأكيد على الساحل الفينيقي، وهو ساحل لبنان، وعمقه في الجبل عبر تقسيمه للتضاريس بين ساحل يمتد بطول ٢٠٠ كيلو متر وعمق جبلي وسهلي يمتد ٥٠ كيلو متراً. ولذلك كان إلحاق المناطق الأربعة في الجبل لدى شيحا وغيره من المفكّرين اللبنانيين على أنه استعادة لبنان لحدوده، إذ ليس ثمة انتزاع لهذه المناطق من أراضي الغير.

في حين سادت لدى ذوي النزعات الأيديولوجية السورية والعروبية فكرة الوطن السوري الممتدة في البلاد السورية وفق تسمية الهلال الخصيب، وفكرة العروبة الاندماجية باعتبار لبنان جزءاً من جغرافية

العالم العربي على اعتبار أن اللغة تسبق الجغرافيا وتعلو عليها.

على هذا النحو، الذي تتجسّد فيه هذه الانقسامات في المجتمع اللبناني، يمكننا الولوج في المقاربة والتحليل لآراء الإمام الصدر في النهوض بالوضع اللبناني في ضوء تلك الإشكالات الواردة، وغيرها من العوامل التي تدخل في مكونات الاختلاف كالقضية الصراعية مع إسرائيل، ودور لبنان في محيطه الخارجي، لا سيّما أن الإمام كان قد أولى المشكلة اللبنانية عناية بارزة بقيت آثارها حتى يومنا هذا، وما زال الاجتماع السياسي والأهلي اللبناني يعيد إنتاج أزماته حتى بعد إقرار دستور الطائف الذي كان قد أنهى الحالة الصراعية بين اللبنانيين، دون الحالة المأزقية التي ما زال يئن تحت وطأتها بفعل اتصالها ببنية السلطة وهيكليتها في تقاطعها وتنافرها مع مصالح القوى بمرجعياتها السياسية والثقافية والاجتماعية.

كذلك، فإن إدراجنا لآراء الإمام الصدر بما يتصل بالعناصر البنوية المكوّنة للدولة، وبوظيفتها التي يمكن أن تضطلع بها عبر ممارسة سيادتها الداخلية، وفي تحديد موقعية لبنان تجاه محيطه الإقليمي والعالمي، سوف يبرز أهمية هذه الآراء، ومدى انسجامها مع الأوضاع الراهنة، واختبار مدى قابليتها بحال وجدت سبيلها نحو التطبيق، في تجاوز الأوضاع المأزقية للبنانيين في علاقتهم مع المجتمع والدولة في آن معاً. وسوف تبرز أهميتها في انسجامها ودورها في إطار النهوض الحضاري العام كما تجلى في فكر الإمام الصدر.

٢- النظام السياسي الطائفي

يشكِّل النظام السياسي اللبناني أحد مكوِّنات الدولة، الذي بات محور نقاش بكونه يمثِّل أحد أركان الخلل، ومعوّقاً من معوقات

الحياة السياسية التي تقوم على أساس المواطنة والتساوي في الحقوق والواجبات. وقد كان الإمام الصدر من بين أبرز الذين وجهوا انتقاداتهم لبنية هذا النظام القائم على أساس المحاصصة بين الطوائف، وداعياً إلى إصلاحه عبر إلغاء الطائفية السياسية بعد إبراز مساوئ هذا النظام.

أ- معنى الطائفية:

يميِّز الإمام الصدر بين مفهومين يجدهما متغايرين تمام التغاير بعد أن يعقد فصلاً من المقارنة بينهما هما: الطائفية بالمعنى الإيجابي، والطائفية بالمعنى السلبي، ولذلك فهذا المفهوم يجده حاملاً «الأكثر من معنى فقد تكون الطائفية سياسية، وقد يقصد منها الاهتمام بشؤون الطائفة، ومنها يقصد بالتدين، والطائفية الصحيحة هي تآخٍ قبل كل شيء، وتلاقٍ وطني، وتعني ممارسة الطقوس والواجبات، حيث تهتم كل طائفة بإصلاح شؤون أبنائها ورفع مستواهم الخلقي والثقافي والاجتماعي، وهذا النوع من الطائفية غير مستنكر»[1].

في حين أن الطائفية بالمعنى السلبي، «تعني أن كل طائفة تحاول الاقتصار في الحياة على أبنائها بمعزلٍ عن الطائفة الأخرى، بما يؤدي إلى العزل الاجتماعي وسدّ الطريق أمام المجتمع»[2] ، وهذا النوع من الطائفية يكون «علاجه بالتربية الدينية الصحيحة»[3].

يتضح من هذا المعنى في الاختلاف بين السلب والإيجاب للطائفية، أن هذا التحديد يقوم على أساس المفاعيل الاجتماعية لكل منهما؛ أي أنها شكل من أشكال السلوك الإيجابي أو السلبي للأفراد بكونهم منتمين إلى طوائف، ولكن يبقى أن المقصود هو الطائفية السياسية التي يقوم عليها النظام السياسي، والتي يجد فيها الإمام الصدر

موئلاً «لتصنيف الناس وتقسيم الحكم بينهم على أساس الحقوق والواجبات»[٤]. وهذا التقسيم له مساوئ عدة من شأنها إحداث المزيد من الاختلالات التي تعود بنتائجها السلبية على المواطنين بوصفهم أبناء دولة واحدة.

ب- مساوئ الطائفية السياسية:

وهي تتجلى بحسب الإمام الصدر بتعبيرات ومظاهر عدة بينها:

١- تصنيف الناس: عندما يستند النظام السياسي إلى المحاصصة بين الطوائف؛ يعني أن الدولة لا تشكّل الإطار الكلي الذي يؤطِّر المواطنين بكونهم أفراداً يتمتعون بحقوق وعليهم واجبات. يقول الإمام الصدر: «لقد آمنّا بأن الوطن حق وواجب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر؛ لأن الحق دون واجب صفة للمزرعة، وأن الواجب دون حق استعمار محض، وكِلا الأمرين مرفوضات»[٥]. وتأكيدا للدلالة على واقع هذا التصنيف، يعطي الإمام أمثلة تعكس واقع الحال. «فهناك فرق في حق التعلّم، وحق العلاج والعمل، وحق التملك، وحق الانتخاب بين الإنسان الجنوبي وغيره في الوطن الواحد، وأن هذا الواقع هو إدانة عملية للنظام القائم، أو لمن يمارس هذا النظام على الأقل، ولهذا فإن أسلوب ممارسة الحكم للتوازن الطائفي جعل الوطن كله جامداً خائفاً»[٦]. «في حين يريد أن يشعر كل فرد أنه مواطن عادي وليس من الدرجتين الثانية والثالثة»[٧].

فحالة التراتب هذه تجد مفاعيلها في انعدام الشعور بالمساواة والشعور بالخوف والقلق سواء في الخوف على فقدان المكاسب تحت وطأة التغييرات المفاجئة، أم القلق على المصير وتحقيق الطموح في

العيش الكريم من قبل من هم في المراتب الدنيا بحسب التصنيف الطائفي. وبلا شك فإن هذه الانعكاسات تتخطى الشعور النفسي على النحو الفردي لتطال السلوك الاجتماعي الذي تبرز تعبيراته في الانغلاق على الذات الطائفية، والشعور بالمغايرة الطائفية، وبمظاهر الخوف والغبن الذي يلف كل طائفة من الطوائف بأسرها، مما يعني انعدام قيام حياة مواطنية سليمة ومعافاة، فضلاً عن تكلّس الحياة السياسية وتجمدها. فضلاً عما ينتج عنه من فساد للحياة السياسية، حيث تسود صفة المزرعة، وتتقدّم على الوطن. فالمواطن حين يشعر بأن ثمة مكاسب تمثل له حقاً مكتسباً دون غيره بوصفه ابناً لطائفة معيّنة، فإنه بطبيعة الحال يجد نفسه مشدوداً إلى طائفته قبل انشداده إلى الدولة. وكذلك الحال فيمن يشعر بانعدام التوازن مع الآخر من غير طائفته، وبذلك يضعف الولاء للدولة ويسود الولاء للطائفة ويتقدّم على ما عداه.

٢- الإقطاع السياسي: وهو من مساوئ الطائفية السياسية، لأن الحق السياسي يكرّس إقطاعاً للطائفة في ميدان ما، بما يجعل السلطة والإدارة إقطاعات للطوائف وينتج زعامات للطوائف بوصفهم المعبِّرين عن طوائفهم، والممثلين لها، والحافظين لمكاسبها، فحتى من هم أكثر علمانية من غيرهم هم أكثرهم طائفية، وهم الذين يصفهم الإمام الصدر بقوله: «إن أكثر الناس تعصّباً للطائفية هم أبعدهم عن التدين، فهم لا يدخلون جامعاً أو كنيسة»[٨]. وهذا ناتج بطبيعة الحال عن الجائزة السياسية التي يوفرها نظام المحاصصة، والتي لا بدّ لمحترفي العمل السياسي الحصول عليها إلا من خلال الدعوى للحفاظ على المكاسب الطائفية. ومن جهة أخرى فسرعان ما تتكرّس سلطة الزعامات الإقطاعية بسبب طبيعة

المنصب السياسي الذي يوفر لهم النفوذ والسلطة، التي يتولد عنها علاقات الزبائنية، والتنفيع داخل كل طائفة على حدة، حيث تحفظ هذه الوسيلة للزعيم السياسي دوام السلطة، وتوفر للأفراد من طائفته الحصول على المكاسب من خلال الزعيم بوصفه الوسيط بينهم وبين الدولة، وقدر محتوم بين أفراد الطوائف بسبب نزوعهم الطبيعي نحو تحقيق الأمان الاجتماعي والمادي. يقول الإمام الصدر: «إن ما يزيد اعتماد الأفراد على رؤسائهم هو القلق على المصير وعدم وجود بديل عن الزعيم يؤمّن الأمان. وهذا هو السبب الرئيسي في اعتماد المواطن على العائلة أو على الانتماءات غير الوطنية. وإن النظام الممارس بهذا الشكل حوَّل القيادة إلى الإقطاع، والشاهد إلى الواسطة، والمحب إلى المحسوب، والحر إلى المتمرد، والمطالب بالعدل برأي السلطات إلى شيوعي، وحوّل الأحزاب إلى منظمات طائفية لا تتمكن من علاج المشكلة الواحدة»[9].

ج- ضرورة الإصلاح:

تقوم نظرية الإمام الصدر على أساس إلغاء الطائفية في النظام، وتحرير السلطة والإدارة من أطرها الطائفية دون إلغاء الطائفية بالمعنى الإيجابي، التي تعني الاهتمام بالطقوس الدينية وبالشعائر والممارسات والاهتمام بالتربية الدينية، وبالعمل داخل الطوائف على الارتقاء بها من الناحية الاجتماعية والأخلاقية. ولذلك تقف هذه النظرية موقف الرفض للطروحات العلمانية أولاً، وتلك التي تدعو لإلغاء الطائفية من النفوس قبل النصوص. ففي مجال رفضه للعلمانية، يعلن الإمام الصدر قوله الصريح: «أنا لا أؤمن بالعلمانية إطلاقاً، أي في إطار المسلك الوطني إذا صح التعبير، وإن كان البعض يتصور أن رفض الطائفية يستلزم

العلمانية، فهذا غير صحيح، حيث إننا نتمكن أن نرفض الطائفية والعلمانية معاً، وبالتالي يمكن الاستفادة من مكاسب الدين ونتائجه الإيجابية دون أن نبتلي بسلبيات الطائفية وتحطيم المجتمعات»[١٠].

يتضح من هذا القول، أن الإصلاح هو في بنية النظام السياسي فحسب دون الامتداد إلى نظام الطوائف بالمعنى الديني والاجتماعي، ولعله المقصود بذلك أيضاً نظام الأحوال الشخصية؛ لأن تبنّي العلمانية الشاملة من شأنه إلغاء دور الدين في الحياة العامة لأبناء الطوائف، فضلاً عن إلغاء الكثير من النتائج الإيجابية لدور الأديان حين تقترن التعاليم الدينية بمؤسسات للتنشئة التي تعين الفرد على أن يكون مواطناً صالحاً وعلى استقامة سلوكه الاجتماعي واحترام الآخر المتنوع معه دينياً.

كذلك فإن الطائفية بحسب الإمام الصدر «ليست متأصّلة في النفوس وسابقة على التنظيم السياسي بقدر ما هي ناتجة عنه، ولذلك يقتضي الأمر إلغاء الطائفية السياسية عبر إلغاء القوانين والأعراف المعمول بها؛ لأن الشعب اللبناني إذا ترك لطبيعته فهو ليس طائفياً سلبياً، بل يرغب في التعاون مع مواطنيه بكل إخلاص» [١١].

وعلى هذا الأساس يصبح المقصود بإلغاء الطائفية السياسية لدى الإمام «هو اعتماد مبدأ العدل الذي يقوم على توفير الفرص للمواطنين، ومن خلاله تتجلى وحدة الأمم وسلامة المجتمع وتبقى الأوطان»[١٢]: وهذه العدالة لا تتحقق إلا بالاعتماد على المواطنية التي تعني التساوي في الحقوق والواجبات، والتي تجعل المؤسسات فوق الأفراد لأي طائفة انتموا، وتجعل الدولة قوية غير منقسمة على نفسها، والمجتمع ينعم بالوحدة والاستقرار بدل توزع الانتماء والولاءات الضيِّقة.

٣- لبنان الهوية والدور

كنا قد أشرنا أن مفهوم الدولة يقوم على ركائز ثلاث، هي السلطة والأرض والشعب. وهذه الركائز الثلاث التي تشير إلى تشكّل الدولة بالمعنى القانوني، لكنها تشير من ناحية أخرى إلى الهوية الوطنية للشعب بوصفه أمة تعيش داخل دولة، وهي تشير إلى الاستدلال على الهوية القومية التي قد ترقى إلى التشاكل والتماهي مع أمة أخرى تعيش في مكان آخر من الأرض. ولذلك دأب الباحثون على تحديد الدور والوظيفة التي يضطلع بها لبنان من خلال اختلاف وجهات النظر بين انشداده إلى العالم العربي، أو يكون بلداً مفتوحاً على سائر الحضارات.

ولتبيان موقف الإمام الصدر في هذا المجال، نقف على بعض تحديداته لمفهوم الشعب أو للبنانيين بوصفهم شعباً أو أمة ولدور لبنان في محيطه.

فلبنان بنظر الإمام الصدر: «ذو واقع تاريخي يمتد إلى أقدم العصور. وأن تاريخه يحمل في طياته الكثير من الحضارات والأمجاد والرسالات والثقافات. وهو يجعل اللبناني إذا كان مطلعاً على تاريخه يشعر بالطموح؛ لأنه يتذكر الأمجاد والحضارات والإمكانات التي كانت ولا تزال للإنسان اللبناني أن يقوم بدور رسالي كبير.

فمن الناحية الجغرافية، لبنان جزء من العالم العربي من جانب، ومنفتح على آسيا وأفريقيا وأوروبا لقربه من البحر. هذه الإمكانات تعطي اللبناني إمكانية التحرك وتسهل له تحقيق الطموح الموجود عنده، فقربه من البحر، والمناخ المعتدل، وسلامة الجسد، تسهّل للبناني تحقيق الشعور الرسالي الإنساني. وإن لبنان ذو واقع حضاري، حيث

تتكون الحضارة من مختلف الحضارات المتنوعة والثقافات المتعددة ما يجعل لبنان بتنوعه نوافذ حضارية تعكس على لبنان تجارب مكاسب ملايين ومليارات من البشر، فمن الممكن الاستفادة من هذه المكاسب البشرية المجتمعة في لبنان في مهمة رسالية تصدِّر هذه التجارب للعالم»[١٣]؛ «ذلك أن التعايش الأخوي بين الطوائف في لبنان هو التجربة الحضارية الوحيدة في العالم»[١٤].

بهذه الكلمات يجسِّد الإمام الصدر هوية لبنان التي تقترب إلى حد ليس بقليل من نظرة ميشال شيحا، وتبتعد عن مفكرين آخرين ممن قاربوا هوية لبنان ودوره في الخارج.

ولطالما شكّلت الهوية القومية للبنان مجالاً للجدل الواسع بين المثقفين الإسلاميين حول العلاقة فيما بينهم من جهة، ثم العلاقة خارج حدود الكيان تراوحت بين التماهي المطلق مع مداه العروبي إلى تماهٍ على نحو جزئي وصولاً إلى المغايرة التامة.

أما مع الإمام الصدر، ومن موقع الدعوة إلى التعايش الإسلامي المسيحي في إطار المواطنية المنفتحة على المشهد المؤسساتي في البنية السياسية والإدارية، وممارسة هذه المواطنية في إطار لبنان الوطن ككيان نهائي، وذي حدود جغرافية نهائية. فالهوية المفترضة لدى السيد موسى الصدر، تقوم في لبنان على بعدين: أولهما البعد الإيماني الذي يجمع بين اللبنانيين بغض النظر عن انتماءاتهم الطائفية، ثم البعد الإرادي الذي يقوم على إرادة التعايش المشترك بينهم كمسلمين ومسيحيين كذلك. تتبدى لديه العلاقة مع الخارج على أنها غير منفصلة عن طبيعة الرؤية الإيمانية والحضارية المستبعدة للمحددات القومية المتماهية مع اللغة أو الجغرافيا أو التراث والتقاليد. فالإيمان الديني لا يقف عند حدود الجغرافيا، بل هو عابر لها نحو الإنسان

في اي بقعة من الأرض يعيش فيها خصوصيته السياسية والانتمائية، كذلك يتخطى حدود اللغة والثقافة الناشئتين من الاقتباس ومن التجربة التاريخية للشعوب ليحتضنها دون أن يلغيها.

لذلك لا نجد لديه ما يدعو إلى تكوين هوية قومية متماهية مع هذه المحددات، بل إلى التفاعل الذاتي مع الهوية الخاصة بلبنان والانطلاق نحو الخارج من موقع الرسالة والدور، بكون الطوائف كما يراها، هي نوافذ حضارية للخارج تتفاعل معه انطلاقاً من الحالة الحوارية الدائمة. فالخارج يعبّر عن هويات متغايرة تتفاعل أو تتصادم، مستندة بذلك على نزعتها القومية أو مرتبطة بتضارب مصالحها، وأحياناً قد يتماهى هذا الصدام مع التماهي المتزايد مع الدين الذي يمكن أن يوظف بطريقة سلبية لإقامة الصلة بين ملتزميه على قاعدة الصدام مع الآخر المغاير داخل حدود الدول أو خارجها. فيما التجربة الحضارية المتعايشة والمتفاعلة في لبنان يمكن أن تشكّل نموذجاً لنجاحها في الميدان العالمي.

فلبنان الدور والرسالة، يسهم في دفع حركة التاريخ نحو غاياتها المنشودة في انتقالها من المحدود - الذي هو لبنان - إلى المحدود الأوسع في الأرض الذي يضم أبناء البشرية وصولاً إلى ربطها باللامحدود المطلق[١٥].

إن عملية الصعود هذه، ووفقاً لمفهوم الطوائف بكونها نوافذ حضارية على الخارج، تشمل الجوانب الثقافية دون أن تقتصر على الجانب الروحي، لأن حصر الدين بالشأن الروحي يأسر الدين في دائرة الأفراد بوصفهم ذواتاً فردية وليسوا جماعات متفاعلة. وقد يؤدي الدين دوراً أساسياً في التماهي القومي، وكذلك الطائفة الواحدة بوصفها أحد عناصر التنوع داخل الدين نفسه لما تحمل من عناصر التشارك

والاختلاف[١٧]. ولكن وفقاً لمفهوم التعايش والانطلاق نحو استكمال حركة التاريخ يراد للطوائف أن تعيش خصوصيتها الثقافية في الوقت الذي تنفتح على ما عداها في دورة تفاعلية وعلاقة جدلية متمايزة في الأخذ والعطاء الذي تغني وتغتني به جراء روافد الالتقاء المتنوعة في نواحيها الثقافية والمتماثلة في منطلقاتها الإيمانية.

يكمن الثراء والإغناء في التنوع باستناد التنوع على وحدة المنطلقات بما يعصم الأديان وتوزعاتها الطائفية من المغايرة المتجمدة في دوائر مغلقة ومتواجهة.

لقد عاشت المجتمعات البشرية ردحاً طويلاً من الزمن حالة الصدام والحروب التي عمّقت الانقسام الديني والطائفي جراء انقلاب المقاييس عبر تحول التنوعات وصيرورتها بحد ذاتها إلى منطلقات، في حين غابت المنطلقات الأساسية بوصفها مرتكزة على مبدأ الإيمان الديني، ومتمازجة مع فهم غايات الدين، وما يحمله من قيم تقوم على رسالية الدور في خلاص المجتمعات البشرية بانشدادها نحو الخالق من جهة، وتفاعلها فيما بينها وفق قيم المحبة والمساواة والحرية التي هي صنو الأديان من جهة أخرى.

فالانشداد نحو الخالق لا يتأتى عبر الانغلاق في الدائرة الفردية الروحانية أو الجماعة الخاصة، بقدر ما يرتبط بمسؤولية الفرد والجماعة تجاه المجتمع البشري، وتلك هي إشكالية مطروحة على المجتمعات البشرية لاستخلاص تجاربها في الرقي خلالها والتي يمكن لمفهوم التعايش والنوافذ الحضارية أن تكون أحد مرتكزاتها الأساسية.

يتجاوز الصدر في نظرته إلى لبنان عمّا إذا كان أبناؤه يشكلون أمّة، في التاريخ والجغرافيا. الجغرافيا محددة بلبنان كما هو في واقعه

الحغرافي دون الدخول في مسوّغات الحدودية كما جرى لدى أسلافه كميشال شيحا وجواد بولس، ودون الدخول في التاريخ سواء الممتد في عمق الزمن كالفينيقيين، أو ما تم إرساؤه من خلال الفتوحات الإسلامية، بل يقبله كما هو لكونه صنو إرادة اللبنانيين أنفسهم، بل لكونه ضرورة نحو الإنسانية جمعاء.

اللبنانيون هم أمّة متعايشة وليست متماهية، لأن التماهي يعني المماثلة والمشاكلة. في حين أن التعايش ليس التمايز المطلق أو الفواصل الحادّة، بل هو تنوّع في ذات الوحدة والوحدة متأسسة على مرتكزات الدين بمعناها الشمولي وبأبعادها الغائية المرتبطة بسعادة الإنسان وبانشداده نحو خالقه[١٦]. في حين أن التنوّعات هي المتعيِّنات في الدين المفتوح على تنوّع الرسالات السماوية. الوحدة والتنوع في آن معاً تنزع ثقل الماضي الأيديولوجي والنضالي الإقصائي والمتجمّد دون أن تنفي تاريخية الدين، بل تأكيد التاريخ على نحو البعد الإيماني للأديان وربطه بالحاضر والمستقبل، فتصبح فلسفة الوحدة والتنوع معطى وليس رجاء. المعطى يمثله التاريخ والحاضر، ومنه يصبح للبنان حدوداً وكياناً نهائياً وطوائفه المتعايشة تعبِّر عن ضرورة إيمانية وحضارية.

يغيب التبرير الأيديولوجي للكيان اللبناني بالمعنى الجغرافي ليحل محله الأساس الاعتباري للوطن والكيان بحدوده الحالية [١٧]. وليحل التاريخ أي تاريخ الجماعات الدينية الإسلامية والمسيحية المتعاقدة، ليس بفعل ضم المناطق إلى الجبل أو الصيغة التعاقدية التي أرسيت في ميثاق فحسب، بل لأن هذه الجماعات وجدت نفسها وجهاً لوجه مع بعضها وليس الواحدة بإزاء البعض الآخر، وإنما بفعل ضرورة الواقع لتتحول إلى ضرورة حضارية تختبر فيها الأديان السماوية تعايشها في بيئة جغرافية كلبنان، تتوّحد فيه هذه الجماعات وتتضوي في

هوية واحدة قوامها الإيمان الديني، ولكنها هوية تحمل استعدادات تنقلها من حال الكينونة إلى الصيرورة. فالكينونة هي الهوية اللبنانية المتحصِّلة بالقوة للأديان والطوائف، في حين أن تحولها إلى هوية بالفعل يستند إلى تعميق الوعي الديني والارتقاء المشروط بالانفتاح على الجوانب الإيجابية في التنوعات الدينية، والطائفية والتي ينتفي فيها مبدأ التحصين الذاتي ضد الآخر، وتزول فيه مركّبات الخوف والغبن والجهل بنزع ما هو مستحدث من معوّقات أمام استكناه الجوانب الإيجابية في الإيمان الديني وما من شأنه أن يؤدي دوراً سلبياً في عدم العروج بالهوية نحو الصيرورة الفعلية، وهو المتجسّد في الطائفية السياسية في وجودها الحقوقي الذي يمثّل الجانب السلبي في تحقق الهوية الحضارية.

وفي حدود هذا التوصيف للمعنى السلبي للطائفية، فإن رفعها لا يستلزم الانكفاء على الذات لتغدو الطوائف ذواتاً متغايرة، ولا لكي يعيش الفرد حالة الانتماء الديني بالمعنى الفردي المجرد عن الواقع الاجتماعي ومسؤولياته تجاه الآخر كما هو مطروح لدى دعاة العلمانية التي لم تجد تأييداً وقبولاً لدى الإمام الصدر، لأن العلمانية هي دعوة لإخراج الدين من الميدان الاجتماعي إلى الميدان الصوفي والفردي، وهو ما يخالف نظرته إلى طبيعة الإيمان الديني (١٨).

فلا مجال للشك، أن الدعوة لإلغاء الطائفية السياسية بكونها تشكّل أحد أهم المعوِّقات نحو قيام المواطنية، تتفق مع نظرة الإمام الصدر، ولكنها تقف عندها مع نزولها إلى الدور الحضاري للدين أو الدور الانكفائي بدءا من نظام الأحوال الشخصية وصولاً إلى البعد الآخر المرتبط بغايات الأديان وأهدافها (١٩). وهي غايات يجدها في تحمّل المسؤولية الحضارية بالالتزام تجاه الآخر وليس بالانعزال عنه

أو الوقوف بوجهه. من هنا تكمن فلسفة الفرق بين استخدام الإمام الصدر لمصطلح التعايش الإسلامي المسيحي، وليس العيش المشترك، لأن هذا الأخير يعني أنه يمكن أن يختزن في منطوياته الدعوة لانزياح القيم والتعاليم الدينية من التزاماتها الإنسانية وتجميدها في دائرة روحانية صرفة، مفسحة في المجال أمام بروز مجتمع مدني منفصل تماماً عن مكوّناته الأهلية. فيما يختزن مفهوم التعايش الإيجابي وليس السلبي، مضامين الحرية في ممارسة الطقوس العبادية والالتزام بالمبادئ الدينية في جوانب التشريع في الأحوال الشخصية، وفي الإبقاء على الآفاق الحيوية في الجوانب الثقافية التي تفتح على الحوار الدائم وعلى التلاقح الثقافي الذي تبرز خلاله الهوية الحضارية بمعناها الإيجابي والفعلي.

E- مجتمع الحرب

لازمت فكرة تكوين مجتمع الحرب دعوة الإمام الصدر، طيلة مراحل نشاطه في لبنان، لإيمانه العميق بأن لا سبيل لخلاص لبنان من محنته، إلا بالتصدي للعدوان الإسرائيلي الطامع بأرضه ومياهه ناقضاً بذلك تلك الأفكار التي سادت في عقول وسلوك بعض رجالات النخبة السياسية بأن قوة لبنان هي في ضعفه. أو أن لبنان كدولة تحظى بعضوية في الأمم المتحدة، وبما له من صداقات عالمية يمكنه درئ أي خطر خارجي، إذ ليس بمقدوره كبلد صغير الحجم ومتنوع الطوائف، الدخول في حرب غير متكافئة مع إسرائيل، لا سيّما وأن العرب كانوا قد خاضوا حروبهم مع هذا الكيان دون أن يقيّد لهم النجاح.

لم تكن فكرة الحرب لتعبّر عن تمرين فكري أو لتكون نموذجاً طوباوياً مجرداً عن محايثة الواقع اللبناني بعدما ثبت، وبفعل التجربة

اللبنانية، أن الأخذ ببعض مكوّنات وأسباب مجتمع الحرب الذي تجسّد في نموذج المقاومة خير دليل على أن لبنان يمكنه رد العدوان فيما لو توفرت إرادة دفاعية لدى أبنائه.

وواقع الحال أن مجتمع الحرب الذي أراده الإمام الصدر ليس هو المجتمع المتحفِّز بالسلاح فحسب، وإنما هو المجتمع الذي تدخل فيه كافة مكوناته، مجسّدة وحدتها الوطنية، وإيمانها بحقها في العيش معاً، بقوة لبنان مهما غلت التضحيات.

فباستطلاعنا لعناصر ومكونات مجتمع الحرب كما أراده الإمام الصدر نجد بعض تفاصيله فيما يلي:

أ- تحديد العدو:

وهي خطوة أساسية لا بدّ منها حين الانطلاق لتكوين مجتمع الحرب، فحيث لا يوجد عدو، فليس من موجبات تقتضي ذلك، وتحديد العدو ومعرفته لا بدّ أن تحظى بتشخيص اللبنانيين وإدراكهم بأن ما يهدد أمنهم ومصالحهم متجاوزاً الأعراف والقوانين الدولية هو عدوهم وقد حدّد الإمام الصدر هذا العدو بقوله: «إن إسرائيل هي العدو للعرب وللمسلمين وللإنسانية ولله سبحانه وتعالى، ولا أعتقد أن في التاريخ ما يمكن للإنسان أن يجد موقفاً أوضح لما يجب اتخاذه إزاء إسرائيل، وإذا احتلت إسرائيل لبنان، فسأخلع ردائي وأصبح فدائياً» [٢٠].

إن مأساة جنوب لبنان هي مأساة العرب جميعاً. فالطمع وموت الضمير العالمي عوامل مشجِّعة لإسرائيل في اعتداءاتها المتكررة. ولجنوب لبنان أهمية خاصة تجعله المطمع القريب للعدو الإسرائيلي، فهو منطقة هامة هجومياً ودفاعياً، ولعله المنطقة الوحيدة الباقية

في أيدي العرب، ومنه تنبع المياه التي تبلغ كميتها في العام حوالي مليار متر مكعّب. وأن إسرائيل قبل عدوان حزيران ١٩٦٧، وقبل نمو حركة المقاومة الفلسطينية، كانت تعتدي وتتهدد، وتصطنع الحوادث، وتختلق الأعذار [٢١].

يتضح من هذا التحديد، أن ثمة مصالح حيوية للكيان الصهيوني تتمثل بالحاجة إلى المياه، فضلاً عن الطبيعة الجغرافية للبنان الصالحة للقيام بأعمال عسكرية دفاعية إذا ما قرر لبنان الدخول في الحرب حال اندلاعها مع العرب. فلا بدّ والحال كذلك، من محاولة العدو الإسرائيلي عزل لبنان عن إمكانية استخدام أرضه، وهي حسابات عسكرية لازمة لدولة مجاورة تقوم على أساس العدوان كالكيان الصهيوني. «فالأخطار الناجمة عن وجود دولة عنصرية بجوار لبنان، تجعل من هذا الكيان خطراً مستمراً على لبنان»[٢٢]. فالمياه والموقع الاستراتيجي للبنان عاملان مهمّان في جعل لبنان مستهدفاً بالعدوان الإسرائيلي، ولكن الأهم من ذلك أن الطابع العنصري الذي يطبع الكيان الصهيوني يجعله معادياً للبنان البلد النقيض في تعايشه للعنصرية الإسرائيلية، التي لا تنفك عن محاولة استهداف لبنان في اجتماعه الأهلي والسياسي المتعايش لتفجيره من الداخل ولتفكيك لبنان الدولة إلى دويلات منعزلة في غيتوات طائفية، فتصبح إسرائيل والحال كذلك، الدولة غير الوحيدة في الشرق الأوسط التي تقوم على أساس عنصري.

ب- الوحدة الوطنية:

وهي من مستلزمات مجتمع الحرب. فلا بدّ من إرساء هذه الوحدة الوطنية التي تتعرض للتصدع بفعل الانقسام بين اللبنانيين النابع من طبيعة الاختلاف في حجم التشارك في هيكلية النظام

السياسي أولاً، وجراء الاختلاف بين القوى السياسية اللبنانية حول أسباب الاعتداءات الإسرائيلية التي تحيلها بعض هذه القوى إلى وجود المقاومة الفلسطينية التي دخلت الأرض اللبنانية بعد اتفاقية القاهرة، علماً بأن الإمام الصدر كان قد أوضح أن هذه الاعتداءات سبقت حرب ١٩٦٧ التي ولّدت الشعور بالخيبة والمرارة لدى العرب، والتي دفعت العديد من الشرائح والقوى ذات التوجهات العروبية إلى التصدي للمشروع الصهيوني بمقابل قوى أخرى تنادي بحياد لبنان تجاه هذه القضية الصراعية، ثم جاءت اتفاقية القاهرة التي كرّست وجود المقاومة الفلسطينية لتزيد من تعميق هذا الانقسام، إضافة إلى عامل آخر ينجلي بشكل خاص بتعرّض الجنوب اللبناني للاعتداء دون محاولة لردّه، أو بما لا يشير أن هذه القطعة من الأرض تشكّل جزءً من لبنان.

ولذلك فلا بدّ من توحيد نظرة اللبنانيين إلى العدو الإسرائيلي. فالوحدة الوطنية بنظر الإمام الصدر «تولد من وحدة الوطن، وإذا ما أصيبت هذه الوحدة بأي تفكك فإن الوطنية تصبح أيضاً موضع شك»[٢٣]، فوحدة الوطن هي من وحدة الجغرافيا أولاً ثم تستتبع بالموقف الموحد جراء تعرض جزء من هذا الوطن للأخطار، وبحسب الإمام الصدر، تقوم هذه الوحدة جرّاء «الاحترام المتبادل بين أبناء لبنان، إذ لا خوف من وجود ألوان من الأفكار والآراء، لكن إذا كان هناك ثقة متبادلة، فالثقة المتبادلة لا تحصل إلا بالاحترام المتبادل»[٢٤]. والوحدة الوطنية بنظر الإمام «لها معنى أعمق بكثير من توحيد المصالح أو واجب احترام الميثاق الوطني، والإيمان بالعيش المشترك، فهي وحدة الأفكار والقلوب، ووحدة الأهداف، والمعايير العامة لوجود الإنسان»[٢٥].

فلا خوف من اختلاف الآراء إذا ما كانت تحت سقف الميثاق

الوطني الذي كرّس التعايش بين اللبنانيين، وتحت سقف الشعور بالمسؤولية تجاه وطنهم، وعصمته من الانقسام الداخلي والتوجه نحو مقاومة العدو حتى ولو كانت المقاومة مسنودة إلى التفارق الحاد في التوازن مع العدو الخارجي، ولذلك يقول الإمام الصدر: «ما مات شعب أو أمة في التاريخ نتيجة للاضطهاد، إذا ما كان هذا الشعب موّحداً، ومتماسكاً، وشاعراً بمسؤوليته. فالمهم هو الخطر الداخلي، خطر الانقسام، وهو يحصل نتيجة للتحقير، وعدم الاحترام للمواطنية وتصنيف الناس»[٢٦].

ج- جهوزية الدولة:

تتمثّل هذه الجهوزية لدى الإمام الصدر، بمبادرة الدولة لممارسة وظيفتها السيادية على أرضها وفي الدفاع عن مواطنيها، فعلى «الدولة أن تقوم بتأمين حماية المواطن أمام العدو الخارجي، وبصورة خاصة أمام الاعتداءات الإسرائيلية، وحمايته أيضاً من التعديات والتجاوزات التي تحصل عادة من المنحرفين والمجرمين والطامعين، لكي يشعر المواطن بكرامته وصيانة أرضه، وحماية عرضه، ورزقه، ولقمة عيشه، دون أن يضطر للاستعانة بغير دولته وحكومته»[٢٧]: فالوقوف بوجه الاعتداءات الإسرائيلية هو من مستلزمات عمل الدولة، ولو كان بصورة غير متكافئة، وهو العاصم لها من الانقسام والإحساس بضعف الانتماء لها بين اللبنانيين.

د- تجنيد طاقات المجتمع:

وهي إمكانات يمكن بحال تنظيمها الاضطلاع بوظيفة تكاملية مع دور الدولة في جهوزيتها لمقاومة العدو.

ا- حمل السلاح:

وهو وسيلة عنفية محتكرة من قبل الدولة لتكريس سلطتها في الدفاع عن الأرض والمواطنين، غير أنه في مجتمع الحرب، يمثّل استخدام السلاح من قبل المواطنين إحدى الحلول المساعدة في المواجهة، ولذلك كانت دعوة الإمام الصدر لاستخدام السلاح من قبل المواطنين، فبقوله: «إن على المواطن العادي أن يحمل السلاح ويقوم بالمسؤولية العفوية التي لا تنفصل عن كيانه وعن شرفه وتاريخه» (٢٨). ولكن قد يثير هذا الاستخدام للسلاح إشكاليات قانونية تتصل بالمشاركة في دور الدولة التي سوف تصبح بلا شك منقوصة السيادة، من دون أن يجد ذلك تبريراً له بضعف الدولة. ذلك أن الدول الضعيفة وبموجب القوانين الدولية عليها الاحتكام إلى القانون الدولي المعمول به في هيئة خاصة بهذا الأمر هي الأمم المتحدة ومتفرعاتها التي تعيد الحلول إلى نصابها. لكن هذه الإشكالية تجد لها تبريراً لدى الإمام الصدر مسنوداً إلى دلالات قانونية وأخلاقية في إشاراته إلى موت الضمير العالمي، واعتكافه عن ممارسة دوره تجاه إسرائيل، فلبنان كان قد حظي بعد اعتداءات إسرائيل بقرارات اتفاقية الهدنة عام ١٩٤٩، والقرار ٤٢٥، غير أن هذه القرارات ظلت أسيرة نصها القانوني دون أن تجد لها مكاناً نحو التنفيذ. فإزاء الخروقات الإسرائيلية وعدم استجابة الأمم المتحدة للاضطلاع بوظيفتها جراء هذا الأمر، يمثّل أحد المبررات في استخدام السلاح، أما المبررات الأخرى فليست أقل دلالة من الأولى باعتبار أن المواطن كان قد فوّض للدولة الدفاع عنه مقابل التخلي عن حقه الطبيعي في الدفاع عن نفسه. ومع استقالة الدولة من

دورها هذا جراء التهاون أو العجز، فلا بدّ أن يحيل ذلك إلى العودة إلى الحق الطبيعي الممنوح للإنسان، وهو حقه في الحرية وفي الحياة والدفاع عن النفس، شرط أن تكون وجهة استخدام هذا السلاح هي العدو وليس ضد المواطنين. فبنظر الإمام الصدر، «إن السلاح في مفهومه هو الذي يستعمل ضد العدو – وقد تم تشخيص هذا العدو بإسرائيل – وقد كان لشعبنا في الجنوب عدو يستغله كونه مواطناً أعزل، فعندما يحمل السلاح في ظل غياب حماية السلطة الرسمية يبقى مجال للطغيان والتسلط. إن لبنان ليس أول وطن يتعرّض للاعتداء من قبل قوة غاشمة أقوى منه، ولكن كل الخطر أن يكون لبنان أول وطن لا يريد أبناؤه من مسؤولين وغيرهم أن يدافعوا عنه، لاعتبارات وهمية لا تؤخذ بعين الاعتبار» [٢٩]. في حين إن إسرائيل في نظر المجتمع الدولي هي كيان يتمتع بحظوة قانونية وهي عضو في الأمم المتحدة ولكنها تدخل المعركة بكل طاقتها، فحتى مستوطنيها مدربون على حمل السلاح، ولا ينقص ذلك شيئاً من سيادة الدولة.

إن حمل المواطن اللبناني للسلاح في دفاعه عن أرضه يجسّد أرقى الواجبات الوطنية، يجسّد دوراً مساعداً للدولة في الدفاع عن النفس وفي تقديم صورة تدعو إلى الاحترام من قبل العالم «فالعالم يحترم الوطن الصغير الوديع المسالم، لكن الاحترام يأتي عندما يرى العالم أن هذا البلد الصغير يتصدى بكل إخلاص للقوى الغاشمة، ويضع العالم أمام صورة مأساوية ممزوجة بالبطولات»[٣٠].

وحين تتحدد وظيفة هذا السلاح تتحدد على ضوئه مواصفات المواطنية، والوظيفة التكاملية للسلاح مع دور الدولة أن السلاح يقتضي

التنظيم والتحلي بمواصفات أخلاقية لحمله ووعي بالمواطنة. فالسلاح يجب تسليمه «إلى الشباب الذين اكتملت تربيتهم الأخلاقية ليرابطوا في الجنوب وليساهموا في حماية أرضهم من العدو الإسرائيلي، الذي يدخل قرى الجنوب بصورة ترفيهية تجرح كرامة الإنسان، والسلاح ليس للدفاع عن النفس أو الطائفة، وإنما للدفاع عن الوطن، وأن الضابط للسلاح هو التنظيم، وسلامة سلوك أفراده، وسلامة رؤيتهم الاجتماعية، وهذا التنظيم المقرن بالسلوك هو ما يستدعي المسلمين والمسيحيين إلى الجنوب ليشكلوا حرساً وطنياً يدعم الجيش اللبناني» [٣١].

وبدل الفوضى في استخدام السلاح، ثمة دعوة إلى تنظيمه بعد تحديد وظيفته ووجهته ولذلك يجد الإمام الصدر حلاً لمشكلة السلاح الميليشياوي الذي ساد قبيل الحرب الأهلية ولحظة انطلاق شرارتها «عبر تحويل هذه المشكلة إلى ضم الميليشيات إلى مؤسسة حكومية تحتفظ بالأسلحة في مخازنها وتقدمها إلى الأفراد ساعة الحاجة، وعبر تشكيل جيشٍ شعبي ووطني رديف للجيش النظامي يكون قادراً على صد الاعتداءات الإسرائيلية» [٣٢].

وكي يمكننا فهم هذه الإشكالية لا سيما أنها تتزامن مع الانقسام السائد حول تركيبة السلطة يجب إقرانها مع دعوة الإمام الصدر إلى تحديد العقيدة القتالية للدولة أولاً عبر اعتبار إسرائيل عدواً، وعبر تزامنه مع الدعوة إلى إضفاء إصلاحات هيكلية على بنية النظام السياسي تتمثل بالدعوة إلى إلغاء الطائفية السياسية كخطوة نحو العدالة والمواطنية الحقيقية.

٢- التحصين الوطني الشامل:

وهو من المستلزمات المكمّلة لحمل السلاح، والتحصين يعني إزالة كل ممكنات الضعف التي تتجلى على الصعيد الوطني، والتي تقع مسؤوليتها على عاتق الدولة نفسها، وعلى عاتق المجتمع الأهلي. فبالتزامن مع الدعوة للسلاح، كانت الدعوة لإلغاء الطائفية السياسية التي تحمل إمكانات الإنتاج الدوري لهذا الانقسام. ثمة دور تضطلع به الدولة في موضوع التحصين الشامل عبر الاستفادة من كل طاقات المجتمع وتوجيهها، ويتم ذلك عبر كل ما يشير إلى الصمود والوقوف والدفاع «كضرورة مواجهة الخطر الأساسي الداخلي وهو خطر الفساد، والذوبان والميوعة عبر التجنيد الإجباري الذي يؤدي إلى القضاء على الفساد، وصهر اللبنانيين في بوتقة وطنية صادقة وفي نفس الوقت أمام العدو» [٣٣]. وما يسري على الشباب يمكن أن يسري على المؤسسات السياسية والإعلامية وغيرها «فوسائل الإعلام يجب اعتبارها قوة مواطنية ضاغطة للتوجيه والضغط والمطالبة»[٣٤]. ولا يخفى ما لهذه الوسائل من قيمة في التنشئة الوطنية خصوصاً في لبنان. فبدل أن تدخل هذه الوسائل طرفاً في تزخيم التناقضات الطائفية، يمكنها الاضطلاع بدور وطني عام على المستوى الداخلي، وهو يستلزم بلا شك تطوير القوانين الخاصة بوسائل الإعلام والتي تعصمها من التحول تحت شعار حرية التعبير إلى فوضى إعلامية غير مسؤولة أو معنية بالمعركة، وعلى أن يقترن ذلك «بحملة إعلامية ودبلوماسية مركّزة تشمل العالم كله لعرض الأوضاع والأخطار والتهديدات الإسرائيلية والتي تتلازم مع توحيد الطاقات الاغترابية في

الخارج والاستعانة بخبرات المغتربين وعلاقاتهم الشخصية وبنفوذهم الواسع في العالم لخدمة الوطن»[٣٥].

أما فيما يتصل بدور المجتمع، فيتجلى هذا التحصين: في تقوية الإيمان بالله الذي يُعد بنظر الإمام الصدر «أفضل طريقة لتكوين الصمود النفسي، وبأن أفضل الأيمان هو بأن الحق سينتصر في العالم مهما تقلبت الظروف»[٣٦].

وبطبيعة الحال، فإن التربية الإيمانية هي من وظيفة المجتمع الأهلي الذي تتجسد مكوّناته في الأسرة وفي المؤسسات الدينية التي يمكنها أن تقوم بدور خطير في تثبيت فكرة المواطنة التي تقوم على أساس الاحترام المتبادل ومدّ الإنسان بطاقة روحية هائلة تعينه على الصمود في وجه الأزمات، وتدفعه نحو رفعها عبر التزود بقيم الحق والعدالة والاستعداد للدفاع والتضحية وهي من مستلزمات الإيمان بالله بمعزل عن حال التنوع الديني السائد في لبنان.

وعلى هذا النحو، تبرز ملامح ومكونات مجتمع الحرب في لبنان، وهي مكونات لا تضطلع بوظيفة الدفاع أمام التهديدات العدوانية للكيان الصهيوني فحسب، وإنما تؤدي إلى بناء مجتمع متماسك ينشد وحدته ويجدها ملازمة لعناصر تكوينه البنيوي. فحتى لو تم التسليم جدلاً بزوال التهديدات الإسرائيلية، فلا بدّ لأي مجتمع ودولة من دوام الاستمرار بنزع عوامل التصدع الداخلية، والجهوزية الدائمة لدرء الخطر الخارجي في أي مرحلة زمنية، ومن أي جهة جاء هذا التهديد، حتى ولو كان لبنان بلداً صغير الحجم في مساحته الجغرافية وفي عدد مواطنيه.

وفي مجال تكامل الدور بين المجتمع الأهلي والدولة في مجال التحصين الثقافي والتربوي يقول الإمام الصدر: «إن وضع الانفلات في عصرنا سيزداد عنفاً ومحنة، فالأساس المنحرف لا يبنى عليه إلا الانحراف، والمستقبل لن يكون إلا للميوعة والتخنث وفقدان الإرادة والقوة وانهيار كافة الطاقات البشرية في حفر الجنس الملتهب... والأجيال الأخيرة في لبنان ساهمت بانحرافها واجتذابها للحضارة المادية هذه المشكلة». والإمام إذ يجد أن رفع المشكلة هي مسؤولية عالمية، يرى أن حلها في لبنان من خلال اضطلاع الأسرة والدولة بدور أساسي في عملية التحصين وفي بناء مجتمع الحرب. فالآباء والأمهات عندما يتخلون عن اتزانهم واعتدالهم ويصلون إلى ما وصلت إليه الأجيال السابقة، عند ذلك لا بدّ للجيل الصاعد أن يستمر في الطريق المرسوم»[٢٧]. وأما العلاج في لبنان، فإنه يكون نتيجة دراسة وتخطيط ودقة. وقد وضع الإمام مجموعة من الاقتراحات في هذا السبيل «أولاً وضع مشاريع مدروسة للتربية الدينية في المدارس والتدريب الإجباري العام، وتنشيط الحركة الرياضية والكشفية، وإيجاد بديل عن الفساد الإعلامي بوضع أفلام وقصص ومسرحيات ووسائل تسلية مهذبة لإيجاد عمل تطوعي للمواطنين بما لا يقل عن يوم في الأسبوع. ثانياً: تخصيص أسبوع للأخلاق، بحيث تبدأ الحملة برعاية رئيس الجمهورية، وبالتعاون مع جميع العناصر المسؤولة تضاف إليها محاضرات وأحاديث في الصحف والإذاعة والتلفزيون والمساجد والكنائس والأندية.

ثالثاً: اتخاذ تدابير زجرية بالنسبة للمنحرفين في حدود معقولة.

رابعاً: تشكيل مجلس وطني لمتابعة مطلب الأسبوع المذكور باسم

الأخلاق لمراقبة التدابير واتخاذ ما يجب أن يكون فيما بعد»[٣٨].

هذه التدابير تخلق في لبنان جواً خاصاً وتياراً معاكساً للتيار العالمي يصون لبنان من الانهيار الخلقي الدائم ويؤدي إلى بناء أسس المجتمع المحارب الذي يجب أن يكون مجتمع حرب لا مجتمع تراخ وترف.

الهوامش

(١) – ملحق النهار، ١٩٦٩/٤/٢٧.

(٢) – المصدر نفسه.

(٣) – جريدة الحياة، ١٩٦٩/٥/٢٥.

(٤) – جريدة الأنوار، ١٩٧٠/٣/٧.

(٥) – جريدة الحياة، نهاية سنة ١٩٧٤.

(٦) – المصدر نفسه.

(٧) – مجلة الحوادث، ١٩٧٤/٣/٢٢.

(٨) – جريدة الأنوار، ١٩٧٠/٣/٧.

(٩) – جريدة الحياة، نهاية عام ١٩٧٤.

(١٠) – مجلة الصياد، ١٩٦٩/٦/٥.

(١١) – جريدة الحياة، ١٩٦٩/٥/٢٥.

(١٢) – جريدة اليقظة، ١٩٧٥/١/١٣.

(١٣) – جريدة الحياة، ١٩٦٩/٦/٢١.

(١٤) – حوارات صحفية، **تأسيساً لمجتمع مقاوم**، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(١٥) – الإمام موسى الصدر، **حوارات صحفية، تأسيساً لمجتمع مقاومة**، مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، ص ١٢٧.

(١٦) – المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(١٦) – **حوارات صحفية، تأسيساً لمجتمع مقاومة**، م.س. ص ٢٦٤.

(١٧) – راجع **ميثاق حركة أمل**.

(١٨) – **حوارات صحفية**، م.س، ص ٦٣.

(١٩) – م.ن، ص ٢١٤.

(٢٠) – جريدة اليقظة، ١٩٧٥/١/١٣.

(٢١) – جريدة الأنوار، ١٩٧٠/٣/٧.

(٢٢) – جريدة النهار، ١٩٧٥/٥/٨.

(٢٣) – جريدة المحرر، ١٩٧٤/١٠/١٠.

(٢٤) – جريدة الجريدة، ١٩٦٩/٦/٢١.

(٢٥) La Revue du Liban، 12/7/1969.

(٢٦) – جريدة الجريدة، مصدر سابق.

(٢٧) – جريدة المحرر، ١٩٧٤/١٠/١٠.

[28] – جريدة الأنوار، ١٩٧٥/١/٢٢.

[29] – جريدة الأنوار، ١٩٧٥/١/٢٢.

[30] – مجلة الحوادث، ١٩٧٥/١/٢٤.

[31] – جريدة الأهرام، ١٩٧٥/٦/١٤.

[32] – جريدة النهار، ١٩٧٥/٧/٧.

[33] – جريدة الجريدة، ١٩٦٩/٦/٢١.

[34] – المصدر نفسه.

[35] – المصدر نفسه.

[36] – المصدر نفسه.

[37] – **حوارات صحفية، تأسيساً لمجتمع مقاوم**، مركز الإمام الصدر للدراسات والأبحاث، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٨٠.

[38] – المصدر نفسه، ص ١٨١.

الفصل الرابع

النهوض بالطائفة الشيعية

النهوض بشيعة لبنان

١- الواقع الطائفي العام

اختلف عدد من المؤرخين،حول الكيفية التي أدت إلى تشكل الطوائف اللبنانية سياسياً. فقد تكاثرت النظريات الاجتماعية والسياسية حول بروز الطوائف ككيانات مستقلة. فمنهم من أرجع تشكلها إلى عصر الإسلام الأول. ومنهم من ردها إلى الحكم الأموي ونشوء الأحزاب الدينية والسياسية. ومنهم من أرجعها إلى نظام الملل في السلطة العثمانية،في القرن التاسع عشر و القائمقاميّتين و المتصرفية. وفئة قالت بتشكلها سياسياً، بعد أن أعلن الجنرال الفرنسي غورو دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠، وحتى أن بعضهم رأى أن تشكلها الفعلي بدأ سنة ١٩٤٣ يوم إعلان الاستقلال وولادة «**الميثاق الوطني**».

والمهم في هذا المجال، أن كثيراً من العوامل والشروط التاريخية التي ذُكرت، ساهمت في ظهور الطوائف سياسياً واجتماعياً. فتاريخيتها ربما تكون امتدت إلى أبعد من توقعات المؤرخين؛ لأن التراكم المجتمعي بمحدداته الكثيرة، ساهم في بروزها بالأشكال الراهنة، و لذلك فإن الاختلاف هو على معنى أهمية العامل الرئيسي الذي كان له الأثر الأهم في تكوينها من الناحية السياسية. أما التاريخ المكتوب الذي عالج هذه المسألة، فقد بقي خاضعاً لتوجهات «**إيديولوجية**» أبعدته موضوعياً عن التقاط عناصر هذه الظواهر

السياسية التي يحضر فيها الدين وإن بصورته الظاهرية، على صعيد الممارسة على الأقل. فالكتابات التاريخية تأثرت بخلفيات المؤرخين الفكرية وطريقة رؤيتهم للأحداث، مما أدى إلى طمس غير بريء للوقائع، خاصة وأن البعض منهم، كان ينظر إلى المسألة الطائفية من خلال المشاريع السياسية التي أعدت للمنطقة، بعد أن شاخ جسد السلطة العثمانية، وكثر الطامعون في اقتسام ممتلكاتها، وبعد أن عمدت القوى الأوروبية الاستعمارية، إلى إبراز الطوائف كوحدات سياسية مستقلة داخل السلطنة العثمانية ذاتها بشكل مهد لسيطرتها لاحقاً، وساعدها في الاستيلاء على كامل المناطق العربية والإسلامية التي كانت في ظل الخلافة العثمانية.

إن اختلاف المؤرخين حول الأسس و المعطيات التي أدت إلى نشوء الطائفية، تبين أن هذه الظاهرة ليست سطحية، بل هي ظاهرة اجتماعية عامة، تؤلف نظاماً كاملاً، له أسسه ومرتكزاته في قطاعات المجتمع اللبناني.

وإذا كان النظام الطائفي الذي يعيش عليه لبنان اليوم، قد تأسس بفعل التدخلات السياسية الغربية التي أدت إلى نشوئه، فلأن الطائفية لم تكن انعكاساً مباشراً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي نشأت أيام الإقطاعية. بل يمكن القول إن الواقع الطائفي سبق ذلك العهد فتأثر به وتحول شيئاً فشيئاً إلى نظام سياسي اجتماعي، تلتقي فيه مصالح الاقطاعية مع مصالح رجال الدين[1]، حيث بدأت ملامحه الأساسية تظهر مع نظام المتصرفية، ثم تكرست مع الدستور في زمن الانتداب.

فرغم أن نظام المتصرفية جاء نتيجة للأحوال السياسية التي سيطرت طوال عهود الإمارة، من عهد آل عساف في القرن السادس

عشر حتى نهاية العهد الشهابي، إلا أن هذا الواقع الطائفي قبل عهد المتصرفية، كان واقع تنافس وتعايش بين زعامات إقطاعية طائفية، تحاول كل واحدة منها أن تمد سيطرتها فوق أكبر رقعة ممكنة على حساب ولايتي دمشق وطرابلس، ولم تكن نظاماً متماسكاً موحداً بشكل دستوري[٢].

وحينذاك، لم يكن لبنان بحدوده الحالية معروفاً، بل كان عبارة عن مجموعة من الإقطاعات، تعيش فيها جماعات طائفية وسياسية، يحكمها إقطاعيون يتمتعون بنوعٍ من الاستقلالية، ويحاول كل منهم مد سيطرته على كامل البلاد[٣].

وكان الموارنة الذين يعيشون في جبل لبنان، قد لجأوا إليه بسبب الاضطهاد الديني الذي تعرضوا له ثم توسعوا باتجاه جميع المناطق اللبنانية الجبلية[٤].

إن هذا التوسع أدى إلى تكوين الموارنة لمجتمعهم الخاص، بقيادة زعمائهم الروحيين. إلا أن هذه القيادة لم تصل إلى رجال الدين الموارنة، إلا بعد أن مرَّت بزعمائهم الإقطاعيين «المقدمين» وخصوصاً في مناطق الشمال، وقبل عهد المعنيين. ولم يأفل نجم هؤلاء ليسطع محله نجم رجال الدين، إلا بعد أن تحولوا في زمن المماليك والعثمانيين، إلى مجرد جباة للضرائب، علماً أن الكهنة يتحدرون بأكثريتهم من أصل قروي «وضيع»، ما جعلهم أكثر قرباً إلى رعيتهم من المقدمين (**الإقطاعيين**)، وهذا ما أدى، فيما بعد، إلى تفكك في العلاقات بين فلاحي الموارنة وكهنتهم من جهة، وإقطاعهم من جهة أخرى. وقد تجلى ذلك بوضوح في ثورة طانيوس شاهين، في منتصف القرن التاسع عشر، على سادته الإقطاعيين[٥].

إلا أن هذه الثورة لم تنجح؛ لأن الوعي الطبقي آنذاك كان عاجزاً عن مواجهة الشعور الطائفي، حيث كانت الإقطاعية قد استغلت الواقع الطائفي، لكي تحمي مصالحها من تأثير التغيرات الاجتماعية التي كانت تجري في القاعدة الشعبية[6].

لم يفعل الدروز شيئاً مغايراً عن الموارنة. إذ فرضت عليهم ظروفهم التاريخية توجهاً معيناً، ظهر في إنشاء مجتمعهم الخاص والمغلق، حيث يوجه عقّاله الجهال، من أجل محافظة الجميع على معتقداتهم واستقلالهم.

لقد كانت الإقطاعية الدرزية متماسكة أشد التماسك مع فلاحيها، وعلى جانب كبير من التنظيم. زاد من تماسكها التعاون الفعّال بين إقطاعيي الطائفة وعقّالها. وظل هذا التماسك والتنظيم عاملين مهمين في تاريخ الطائفة، حتى أواخر عهد الإقطاع في لبنان[7].

لم يكن تنظيم الشيعة بعيداً عن التنظيمين الماروني والدرزي. فهو عبارة عن مجتمع ديني اكتسب خصائصه الذاتية من تاريخه وعلاقته المضطربة مع الدولة المركزية، ويحكمه رجال إقطاعيون، ولا تتعدى علاقاته مع جيرانه من المجتمعات الطوائفية الأخرى، التحالفات العسكرية والسياسية في وجه أخطار مشتركة.

أمّا أهل السنّة، فقد فرض عليهم واقعهم الاجتماعي نمطاً من التنظيم الاجتماعي يختلف عنه عند الموارنة والدروز والشيعة. فهم بالإضافة إلى ذلك، سكان مدن ينعمون بالاستقرار والاطمئنان من الناحية السياسية. و هذا ما أكسبهم الشعور بالأمن، فانصرفوا إلى ممارسة أعمالهم وبناء حياتهم الخاصة، بمعزل عن كل مايدور حولهم[8].

٢ - واقع الشيعة

أ- الأوضاع الاجتماعية

في منتصف القرن التاسع عشر، كان الشيعة يوصفون بأنهم شعب خامل و ينعتون بأوصاف تشير إلى تدني مرتبتهم الاجتماعية. فرغم أنهم كانوا يشكلون أكثرية محلية في سهل البقاع ومنطقة الجنوب، غير أنهم كانوا ـ على العموم ـ قوماً فقراء ومتأخرين يملكون القليل من الأرض، ولا يستطيعون المفاخرة بأكثر من نصف دزينة من العائلات البارزة[٩].

وبعد قرن من ذلك الزمان، كان هذا الوصف لا يزال صحيحاً في نظر العديد من المؤلفين:

«يلبسون جميعاً أسمالاً بالية، باستثناء بعض المشايخ، وجميعهم متسولون، يتحلّقون حول النار التي يطهى عليها الطعام في الهواء الطلق، وإذا طلب من واحد منهم أن يحضر بعض البيض هزّ كتفيه. إن قذارتهم تثير الاشمئزاز حتى تكاد تظنُّهم يتفاخرون بخروجهم عن القانون والشريعة، وهم لا يحافظون لا على نظافة أنفسهم، ولا على نظافة قراهم»[١٠].

ويبدو أن هذه السمة التي عرف بها الشيعة في لبنان حتى في الخمسينات من القرن الحالي هي عدم تأثيرهم في مجرى الحياة السياسية. وقد أدى غياب هذا التأثير إلى إهمال الدولة لمناطقهم، فلم يصلهم التحديث، فبقوا جماعات معزولة تعيش على هامش الاقتصاد اللبناني.

وبقيت الدولة غائبة عن مناطق تواجدهم في الجنوب والبقاع، وبقي الحرمان غالباً عليهم عهوداً طويلة. فثمة مشاريع كثيرة

كانت توضع على الورق، لكن بدون تنفيذ أي من هذه المشاريع، ودون أي مطالبة من نواب مناطقهم. وإلى جانب مليارات أمتار المياه التي كانت تصبّ في البحر وتذهب هدراً، والتي حالت دون تنمية الأراضي الزراعية، فقد عانى أهالي هذه المناطق من الحرمان في التعليم و بناء المدارس مما حرمهم من الترقي الاجتماعي. وإلى جانب قلة المدارس هذه، فقد كان على الكثير من أبناء قراهم، قطع كيلومترات للوصول إلى مدارسهم في الشتاء والصيف، ولم تكن المدرسة سوى غرف متباعدة مستأجرة من قبل أهالي القرية، فضلاً عن التجهيزات غير اللائقة[١١].

ونتيجة لهذه الأوضاع، يمّم العديد منهم شطر بيروت، فأقاموا في ضواحيها منذ عقد الخمسينات، حتى غدت قرى عديدة في الجنوب والبقاع، شبه خالية من قاطنيها.

غير أن حالة النزوح هذه، لم تكن تشكّل حالاً أفضل من السابق، فالعمال الذين تركوا قراهم ليؤمنوا قوت عيالهم، ونفقات دراسة أبنائهم باتوا يعيشون في ضواحي بيروت، في ظروف قاسية، تمظهرت في بيوت مزدحمة، بدون تنظيم، وتعاني من قلة الماء والكهرباء، فضلاً عن الأحياء المحرومة من المجارير والطرق والمستوصفات، ويسكنها مئات الآلاف من العمال، فيما التدبير الرسمي والوحيد من قبل الدولة، هو تخطيط ورسم شوارع متقاربة فقط[١٢].

بـ- الأوضاع السياسية

كانت الأوضاع السياسية للشيعة، منذ وجودهم في لبنان وحتى نهاية العهد العثماني، محكومة بالعلاقة السلبية مع كل العهود والقوى السياسية الحاكمة. فلا هي ذات امتيازات شبيهة بامتيازات

أهل الذمة، ولا هم محسوبون على اللائحة الإسلامية لينالوا حصتهم من امتيازات الدولة. فعدم الاعتراف بالشيعة مذهباً سياسياً منعهم من بناء كيان خاص بهم، باستثناء مرحلة الحكومات الإقطاعية التي لم يكتب لها أن تستمر لتتبلور في وضع سياسي ذاتي[١٣].

ومع قيام نظام المتصرفية الذي ضم بعض القرى التي يسكن فيها الشيعة، فإن تخصيص مقعد للشيعة في المجلس الإداري، وإن شكل اعترافاً ضمنياً بالشخصية القانونية للطائفة الشيعية، إلا أنها بقيت حتى ذلك الوقت مختلطة بنظر العثمانيين، بكتلة طائفة السنة.

بعد مرحلتي الانتداب والاستقلال، أفصحت الصيغة اللبنانية عن مسارات التبلور الطائفي الذي سلكته بعد عام ١٩٢٠، الطائفتان الإسلاميتان الكبيرتان، دون أن يرقى ذلك إلى الشيعة إلا قبيل الحرب الأهلية.

فالشيعة منذ ضم المناطق إلى الجبل، كانوا لا يزالون يظهرون للرائي في صورة جماعات تتقدم فيها الصفة الإقليمية العشائرية على الصفة الطائفية. و أن هويتهم الطائفية كانت، على الأصح، مسبوقة بتوسط المماهاة بإقليم تسيطر عليه مشيخة قبلية تتوج سيطرتها الفروع العائلية. ولم يكن بين جماعتي جبل عامل والبقاع الشمالي إلا وشائج ضامرة. ووسط هذه العلاقة، كان حضور علماء الدين، بما هم قطب للهوية الطائفية في مراحل الاضطراب التي تلت انهيار الامبراطورية العثمانية، خافتاً بإزاء حضور الأعيان. فلم يكن يوجد لهم أية بنية مؤسسية تعمد لاستقبال مبادراتهم وتأطيرهم في هيئة قائمة بذاتها[١٤].

ورغم أن ميثاق ١٩٤٣، الذي صاغ قواعد تقسيم المناصب السياسية،

اعترف بالحصة الديمغرافية للشيعة عبر منحهم ثالث أهم منصب سياسي في البلاد، إلا أن ذلك لم يكن انعكاساً للوعي السياسي للطائفة. فحصة الشيعة هي حصة الزعماء السياسيين التقليديين، الذين يتربعون على السلطة بدون منازع. لذا بقيت الطائفة ترزح تحت وطأة سيطرة عدد قليل من هؤلاء الزعماء، دون أن يكون لها تأثير في مجرى السياسة اللبنانية.

ولدى حلول الانتخابات، يتحول دورهم إلى سيطرة سياسية عبر تأييد آلي لهم من ناخبيهم المطواعين، يؤيدون اللائحة التي يعيّنها الزعيم ويدافعون عن مصالحه وممتلكاته، ويسهرون على الحفاظ على المهابة والاحترام اللائق به[15]. خلال المراحل المتلاحقة، شكلت الدورات الانتخابية الانعكاسات المزمنة للتخلف السياسي للشيعة، ولاستمرار رابطة السيد والتابع بين الزعماء والفلاحين، ولدى حلول الانتخابات، يقوم الناخبون الشيعة- كغيرهم من اللبنانيين- بانتخاب الزعيم ومرشحه دون أي اعتبار للبرنامج السياسي ولا للإيديولوجيا، ولا حتى لمواصفات المرشح. فالمشاركة السياسية مشاركة معبأة أكثر منها مشاركة ذاتية، وهي مشاركة تهدف إلى مراعاة الآخرين، أي غير نابعة من أي شعور بالمسؤولية[16].

أما لناحية التمثيل السياسي في البرلمان، والذي استند إلى إحصاء عام ١٩٣٢، حيث كان الشيعة يشكلون٣٠٪ من السكان، تبدى فيما بعد أن هذه الحصة لا تتناسب مع الوزن العددي للطائفة. فالمجلس المنتخب عام ١٩٧٢، تألف من ٩٩ نائباً ضم ١٩ نائباً شيعياً مقابل ٣٠ نائباً مارونياً. ولكن إذا ما تم توزيع المقاعد بحسب التغيير الديمغرافي، تظهر أهمية مطلب زيادة التمثيل السياسي لدى الشيعة، إلا أنهم كانوا منشغلين عنه بأهداف أقل أهمية بكثير[17].

ورغم انتظار الشيعة حتى نهاية الستينات، لينشئوا لهم مجلساً، واستحدث لهم تشريع خاص بهم، وباشرت الطائفة بذلك وجودها، بما هي هيئة جامعة لأفرادها، بعد أن كانت عبارة عن تجمعات، ينقسم كل منها بين عوائل وعشائر وزعامات، إلا أن بروز الزعامة العائلية، كان يحجب الطائفة في كثير من الحالات، إذ يقسمها، ويفتح أبواب التداخل ما بين أقسامها وأقسام من طوائف أخرى. وكانت الأحزاب الطائفية، لا العائلات، على درجة استثنائية من القوة في أكثر الطوائف تبلوراً وأوسعها طبقة وسطى، أي عند الموارنة. وكان كسب حزب من الأحزاب غير الطائفية لبضعة نفر من الموارنة، يعدّ نصراً مؤزراً. هذا بينما أخفق الشيعة إخفاقاً مبيناً حتى السبعينات، وهم كانوا في الدرجة الدنيا من هذا السلم، في تكوين حزب طائفي لهم، يعلو اسمه ويستتب أمره، وكانت شبيبتهم كثيفة الحضور في الأحزاب غير الطائفية[18]، حتى أنها كادت أن تقضي على بعضها حين خرجت منها، لتضوي إلى الطائفة المتنامية مع بروز الإمام موسى الصدر.

٣ - تنظيم الطائفة

أ - المجلس الشيعي الأعلى

سعى الإمام الصدر إلى استدراك ما فات الشيعة اللبنانيين من لحمة وقوة، وذلك عن طريق وصل ما انقطع بين المقيمين في الأرياف وبين النازلين في المدن، وعن طريق تقريب ما تباعد بين أهل الجنوب وبين أهل بقاعه أو شماله. وكان على موسى الصدر أن يتصور الفروق الاجتماعية والثقافية المتعاظمة في صفوف الشيعة التي عملت على تأخر وحدة جماعتهم[19].

في عام ١٩٦٧ وضع المجلس النيابي قانوناً صوت إلى جانبه النواب الشيعة قضى بإنشاء مجلس شيعي أعلى، كهيئة تمثيلية

للشيعة بشكل منفصل عن السنة. وحتى تأسيس هذا المجلس لم يكن يوجد منصب شيعي ينافس في مكانه ونفوذه رئاسة المجلس النيابي. فالمحكمة الجعفرية التي تعالج الأحوال الشخصية للشيعة كانت ذات شخصية دينية بالتعريف، وبالتالي هامشية سياسياً. خرج المجلس إلى حيز الوجود فعلياً في ١٨ أيار ١٩٦٩، ولدى انتخابه الإمام الصدر رئيساً له، تقدم بمطالب شملت الأصعدة العسكرية والسياسية والاقتصادية، بما في ذلك الإجراءات الكفيلة بتحسين الدفاع عن الجنوب، وتوفير اعتمادات الإنماء والبناء وتحسين وضع المدارس والمستشفيات، وزيادة عدد الشيعة المعينين في الفئات الوظيفية الحكومية العليا.

ترافقت هذه المطالب مع تنظيم الإمام الصدر الاحتجاجات والإضرابات والتنديد بسياسة الإهمال وعدم اكتراث الدولة للتهديدات الإسرائيلية.

ففي عام ١٩٧٠، وبعد غارة إسرائيلية على جنوب لبنان، نظم الإمام موسى الصدر إضراباً للتعبير عن حجم المخاطر التي يتعرض لها الجنوب، وبالكارثة التي يعاني منها جراء مواجهته التهديد العسكري الإسرائيلي. وندد الإمام بموقف الحكومة المتمثل بالقيامي بدور الجمعية الخيرية ووكالة الغوث، التي لا تمد يد المساعدة لمواطنيها إلا بعد وقوع الكارثة، فتأتي مصحوبة بخيم الصليب الأحمر، بدلاً من السهر على تأمين الأمن داخل حدود البلاد.

استمر المجلس الشيعي يؤدي مهامه كأداة للدفاع عن مصالح الشيعة، إلا أن تطورات الأحداث جراء تدفق آلاف الفدائيين خلال عامي ١٩٧٠ - ١٩٧١ والتدهور المتسارع للوضع الأمني في الجنوب،

والمترافق مع استمرار التدهور الاجتماعي والاقتصادي، أدى إلى إفقاد المجلس لفعاليته، وانتقال السيطرة بسرعة إلى الميليشيات والأحزاب. ونظراً لعدم قدرة الدولة على حماية مواطنيها، أدخل الإمام الصدر شعار الكفاح المسلح في حملته لتمثيل الشيعة وتعبئتهم، تمثل هذا الشعار عملياً بالدعوة إلى التظاهر في عموم المناطق، حيث بدأ من مروج رأس العين في بعلبك التي لاقت استجابة واسعة من عموم أبناء الطائفة.

ب- حركة المحرومين

أكدت الاستجابة التي لاقتها دعوة الصدر إلى الاحتجاج بالتظاهر، على سياسة الإهمال التي اتبعتها الدولة، إلى تكريس الإمام الصدر كرجل الدين الشيعي الأول في البلاد، وواحد من أهم القيادات السياسية الشيعية.

ولأجل تنظيم صفوف أبناء الطائفة، أنشأ الإمام الصدر إطاراً خاصاً بالطائفة دعي حركة المحرومين، فجاءت في سياق اشتداد الحرب الأهلية وبروز تعابيرها، حيث أعلن عن ذلك في أواخر آذار ١٩٧٥، أي قبل أسبوعين من اندلاع الحرب الأهلية. إلا أنه وإثر انفجار عين البنية في جرود بعلبك الذي ذهب ضحيته ٤٢ شاباً من شباب الحركة في معسكر التدريب، اضطر للاعتراف بوجود ذراع عسكري للحركة، هو «أفواج المقاومة اللبنانية» التي اختصر اسمها رمزياً بـ «أمل». في ٦ تموز ١٩٧٥ تم الإعلان عن ولادة «أمل» كذراع لحركة المحرومين، التي اعتبرها الإمام موسى الصدر مستقلة تنظيمياً عن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، دون أن تقوم العلاقة بينهما على الاندماج بل على التنسيق[٢٠].

E - الطائفة بين رؤيتين

مع نجاح الإمام الصدر في تشكيل الإطار التنظيمي للطائفة، لابد من دراسة الخطاب الخاص بهذه الطائفة الهادف إلى تكوين هوية ذاتية مستقلة بهدف المحافظة على اللحمة بين أفرادها وتثميرها في الميدان السياسي.

وبالاستناد إلى الحقل السياسي، يمكن عقد مزاوجة بين خطاب الطائفة، وخطابها السياسي. فخطاب الطائفة، يعني كيفية إنتاجه في ميدان دورته الفقهية القائمة على عملية التبليغ والممارسة للشعائر الدينية والطقوس العبادية في ميادين الزواج، والوفاة، وتأدية الفروض اليومية انطلاقاً من الخصوصية الفقهية للطائفة.

أما الحقل السياسي، فيعني كيفية تمفصل هذا الخطاب مع الواقع، بما يتمتع به هذا الواقع من خصوصية، تتعدى الطائفة، بكونها تشكل إحدى المذاهب الإسلامية المتنوعة في فهم كيفية ممارسة الشعائر الدينية، إلى منشأ هذه الخصوصية العائدة بدورها إلى كون الطائفة تشكلت على قاعدة ما كان مطروحاً على صعيد السلطة، وممارسة الحكم منذ وفاة النبي محمدﷺ.

فلقد كان شكل الحكم في الإسلام متفقاً عليه أثناء حياة النبيﷺ لجهة الحاكمية التي شغلها هو بنفسه، وبعد وفاته طُرحت الإشكالية بين السنّة والشيعة حول طبيعة النظام السياسي الإسلامي: الإمامة أم الخلافة. فالشيعة اعتبرت أن القيادة السياسية وإمرة المسلمين، مستمدة من الإمامة الدينية والروحية القائمة بالوصية المنصوص عليها والمتناقلة في ذرية النبيﷺ.

أما غالبية أهل السنّة فذهبت إلى القول بدولة الخلافة التي تقيمها

الأمة بواسطة الشورى. فالخليفة هو الحاكم باسمها يطبّق الأحكام الشرعية والحدود المتفقة مع مصلحة الإسلام ومصلحة الأمة[٢١].

وانطلاقاً من مفهوم الشيعة في الحكم، يُشترط في الحاكم أن يجمع بين السلطتين الدينية والزمنية، وأن يكون معصوماً عن الخطأ والزلل. وقد أدى ذلك إلى إحجام الشيعة عن إعطاء الصفة الشرعية للحكومات التي قامت باسم الخلافة، باعتبارها من حق الأئمة الإثني عشر. وبعد غيبة آخر الأئمة الإمام المهدي المنتظر والمؤمل عودته حتى يقيم دولة الإمامة، طرحت الرؤى لدى الشيعة حول التعاطي مع مسألة الحكم والسلطة.

لقد تمثّلت إحدى هذه الرؤى بعدم جواز قيام دولة إسلامية أثناء غياب الإمام لأن من يملأها هو مغتصب لحقه في الحكم، وأفضى ذلك إلى نشوء ميتولوجيا شيعية تستند إلى ثقافة جديدة، قوامها قعود المؤمنين وانتظار عودة الإمام الثاني عشر لإقامة دولته. لكن هذه النظرية لم تلاق استحساناً من بعض الفقهاء الذين اقتربوا من مفهوم بديل يقوم على مبدأ ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة، فجاءت هذه الصيغة الاجتهادية في الفقه الشيعي لتحل إشكالية التعاطي مع الحكم والسلطة في ظل غيبة الإمام المعصوم[٢٢].

وقد مثلت رؤية الفقيه الشيعي محمد حسين النائيني الذي انفرد بالمرجعية الشيعية عام ١٩٢٠ إحدى هذه الرؤى، وعلى أساسها قاد الحركة الدستورية الإيرانية التي سميت «**المشروطة**» والتي هدفت إلى تقييد السلطة المطلقة للحاكم الزمني.

ولقد وظف النائيني هذه الآلية في الحكم، كي يشرعن حق ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة كشأن سياسي وليس كشأن شرعي[٢٣].

وبهذا المعنى فلا تعود الأمة ترزح خارج الدولة، كما أنها ليست مدعوة لتشكيل حكومة إلهية دينية، بل حكومة مدنية عادلة تقوم على رقابة الأمة.

قبل بروز الإمام الصدر في لبنان لم يكن للطائفة الشيعية خطاب خاص في لبنان. فرغم أن تبوُّء مواقع النفوذ والسلطة التي استندت غداة نشأة الدستور عام ١٩٢٦، وترسيخه بميثاق عام ١٩٤٣،إلى توزيع السلطة بين الطوائف، فإن حصة الطائفة الشيعية في مقاعد المجلس النيابي، ثم موقع رئاسة المجلس فيما بعد، لم يؤديا إلى تبلور خطاب خاص بالطائفة الشيعية. فممثلو الطائفة كانوا من العائلات التي تعاقبت على هذه المناصب انطلاقاً من مواقعها العائلية، ومن منطلق التحالف والنزاع فيما بينها للاستحواذ عليها. ومع بروز أولى بوادر تأطير الطائفة مع الإمام الصدر عبر تأسيسه المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى كمرجعية لأبناء الطائفة في إدارة شؤونهم الدينية والاجتماعية، برزت ملامح الخطاب الخاص بالطائفة. ومع إعلان قيام تنظيم حركة أمل وما عكسه ميثاقها من مبادئ راحت ترسم الصيغة النهائية لمطالب الطائفة وغاياتها في العمل السياسي، كان الخطاب قد أخذ طريقه نحو الاكتمال التدريجي.

جاء هذا الخطاب بعدما رأى الإمام الصدر أن المجلس الشيعي بمطالبه المرفوعة أخفق في تحقيق الأهداف الإنمائية نتيجة عدم استجابة الدولة لمطالبه[٢٤]. وإزاء هذا الإخفاق، سعى الصدر إلى إنشاء إطار تنظيمي خاص بالطائفة تحت اسم حركة المحرومين ثم حركة أمل وتبنى خطاباً، تزامن مع بروز العوامل المتفجرة في لبنان، فساوى ما بين العنف المطلق والرفق المطلق، مستلهماً دوره الجديد الذي يقوم على إحقاق الحق من خلال الاقتداء بالرسول والأئمة[٢٥].

فبالاستناد إلى ما ورد في الميثاق قد لا نعثر على ما يمكن وصفه بالخطاب الداعي إلى إقامة دولة الإمامة على غرار المرتكزات الفكرية للشيعة، وإنما سعى إلى ضرورة مزج الديني مع السياسي. غير أن هذا التمازج انطلق من التجارب التاريخية لحركة الأنبياء والرسل والإمام الحسين[٣٦].

وإذا كان استلهام تجربة الإمام الحسين للعمل في الواقع السياسي يعبّر عن خصوصية الطائفة في منطلقاتها لرسم ملامح الخطاب، فإن عدم اشتمال الميثاق على نفي شرعية الدولة التي لا تقوم على مبدأ الإمامة، لا يدحض هذه الخصوصية أو ينفيها، وإنما يسعى إلى استثمار جوانبها المتعلقة بالعمل على محاربة الظلم وإقامة العدل بمعزل عن شكل الحكم.

فما ورد في المواد الأخرى من مبادىء الميثاق من محاربة الزعامة الإقطاعية، وضرورة العمل من أجل إلغاء الطائفية السياسية، ومحاربة الاحتكار، والدعوة إلى تبني مبدأ العدالة في الإنماء، والحفاظ على حرية الفرد، وتفعيل قيمة الشهادة والاستشهاد لرد العدوان الصهيوني، يشكّل فهماً جديداً لكيفية تنظيم الطائفة، وتحديد غاياتها على ضوء الواقع اللبناني بطوائفه المتنوعة. فتنوع الطوائف يستوجب الدعوة للانفتاح والتعايش فيما بينها، كنوافذ حضارية تسعى إلى تقديم تجربتها على ضوء قيمها الروحية والإيمانية. والطائفة الشيعية، هي إحدى هذه الطوائف التي تعبر عن خصوصيتها في هذا التفاعل، بالانطلاق من التمسك بالسيادة الوطنية والحفاظ عليها[٢٧].

وعليه، فكل ما تريده الطائفة وفق هذا الخطاب، هو إلغاء العزلة والفاقة والغبن الذي لحق بها على مدى أحقاب تاريخية مريرة، وتحصيل مستوى من الحقوق والواجبات الاجتماعية والسياسية، موازٍ لمثيلاتها

من الطوائف، بحيث تصبح أكثر احتراماً كطائفة، ويصبح لبنان أكثر عدلاً في توزيع إمكاناته بين الطوائف. وكل ذلك يأتي في سياق تحصين بنيتها الداخلية وتحقيق المشاركة الفاعلة في المواطنية.

فبالاستناد إلى ما تقدمنا به، فإن خلو الخطاب من الدعوة إلى دولة الإمامة، والاستعاضة عن ذلك برؤية جديدة لقيام دولة العدالة، أديا إلى ظهورالخطاب من خلال تطوير الاستخدام السياسي لعاشوراء، واستبدال الخطاب التقليدي بخطاب جديد يقرأ شعاراتها ودلالاتها ويرتقي بها إلى الواقع السياسي، مستنداً بذلك على الوجدان الشيعي والذاكرة الجماعية للشيعة، وعاملاً على تجاوز الجوانب الذاتية المقفلة بفتحها على نوافذ أخرى تقع خارج هذه الذات، كي تطاول كل ما يضجُّ به الواقع الشيعي من مشكلات.

ومن جهة أخرى، فإن ما تضمنه الخطاب جاء ليتواءم مع طبيعة الساحة اللبنانية. فكان من الطبيعي أن لا يكون مقتصراً على أبناء الطائفة، وإنما يتسع ليشمل الأفراد الآخرين من الذين لا يدينون بالانتماء الديني لها.

فحين أعلن الميثاق أن حركة أمل هي حركة اللبناني نحو الأفضل[٢٨]، وهي حركة للمحرومين كافة على السواء، والعاملين على رفع الطغيان والظلم، فإنه استعمل صياغة لغوية تقول للآخر غير المنتمي إلى الطائفة نفسها، بأن له مكاناً واعتباراً متميزين في الفسحة الرحبة للمشروع الذي أطلقه زعيم الطائفة. فهو يمتد إلى الآخرين، شرط الإيمان بما ورد فيه من مبادئ تتيح لمن يتصفون بنزوع تمردي على مشاريع طوائفهم ومذاهبهم الانخراط في المشروع الجديد. فالخطاب الناشئ مع بروز حركة أمل شأنه شأن الخطاب الأهلي الذي ساد خلال الحرب الأهلية و الذي جاءت شموليته لتعكس طبائع

المزاج التكويني للبنية الاجتماعية الانقسامية للطوائف، بما تمليه من تحالفات وتفارقات[٢٩].

أ- تطبيق الخطاب

لقد أكّد خطاب حركة أمل كما ورد في الميثاق، أن منطلقاته وإن كانت تستند إلى خصوصية الطائفة لأن الحرمان يتعلق بالطائفة الشيعية، ولكنه يتسع لكافة المحرومين في لبنان على اختلاف انتماءاتهم الطائفية. ولذلك فإن تطبيقه يحتاج إلى وجود تنظيم يحمل على عاتقه مهمة إخراج مبادئ الخطاب إلى الواقع العملي.

ومن جهة أخرى، فإن مستلزمات إنشاء التنظيم، يستوجب إرساء مجموعة من الشروط التي تحدد كيفية الانخراط فيه والانتساب إليه. وهو ما يطرح التساؤل عما إذا كان التنظيم مفتوحاً على مصراعيه أمام الأفراد الراغبين في الانضمام إليه؟ أم ان هذه الشروط لا تلبث أن تفصح عن خصوصية نابعة من كون الفرد يفترض أن ينتمي بالأساس إلى الطائفة الشيعية.

ولمزيد من الإيضاح، فإن حركة أمل تعتبر نفسها حركة لا حزباً. وترى أن الحركة تختلف عن الحزب. فللحزب فكره الخاص كالحزب الشيوعي، أو الحزب التقدمي الاشتراكي، أو الحزب السوري القومي الاجتماعي، وغيره من الأحزاب. والحزب، إذ يعتبر مؤسسة سياسية، يضع لنفسه أطراً تنظيمية، تجعل منه كياناً منفصلاً عن الكيان الاجتماعي العام. ويحيط نفسه بسور تنظيمي يجعل من عملية الانتساب إليه، تخضع لضوابط قاسية وشروط معقدة مما يحول بينه وبين الجماهير[٣٠].

أما حركة أمل، فهي تنظيم سياسي، وليست مؤسسة حزبية مع كونها ذات إيديولوجية واضحة الخطوط والمعالم، مؤمنة بالله، ولها إطارها التنظيمي المرتبط بالجمهور. وهي بمنطلقها الإيماني لا تؤمن بالضوابط التي تفصل بين الناس والجمهور، ولذلك تعتبر كل إنسان عضواً فيها بطريقة ما، وذلك يرجع إلى الوحدة بينها وبين الجمهور[٣١].

وعلى رغم ذلك، لا نجد فارقاً كبيراً بين حركة أمل كتنظيم سياسي وبين الحزب. فثمة تنظيم للحركة، وثمة جمهور. وللحزب أتباع ومنتمون وتيار جماهيري. وكلاهما يقتضي وجود نخبة منتمية مقابل الجمهور. إلا أن الفارق هو أن النخبة الحزبية تحتاج إلى تحريك الجمهور باتجاه وعيه الطبقي أو القومي بحسب المنطلقات الفكرية التي يرتكز عليها الحزب، وهي عملية معقدة تحتاج إلى الجهد الكبير لتنمية هذا الوعي. وفي حين أن الجمهور لا يمتلك وعياً بواقعه، فإن الفاصل بينها وبينه يصبح محدوداً، وكل ما في الأمر، هو العمل مع الناس لتحريكهم باتجاه قضيتهم والتي هي موجودة بالأصل.

وعلى أية حال، فإن وجود التنظيم في الحركة يقتضي شروطاً تحدد الانتساب إليها، فثمة شروط تقتضي الالتزام بمنطلقاتها الإيمانية كي لا ترتهن لنفع شخص أو فئة أو عشيرة أو عائلة أو منطقة[٣٢].

ومن بين هذه الشروط، أن يكون الراغب بالانتساب بالغاً، وراشداً، ومؤمناً بميثاقها ومستعداً لتنفيذ مبادئها، والتحلي بالانضباطية لجهة احترام القيادة وتنفيذ قراراتها. وبأن لا يكون منتمياً إلى أي حزب، أو تنظيم سياسي، وأن يقسم اليمين الحركي أمام قائد الحركة، أو من يفوضه هذا القائد، وعلى أن يقوم بخدمة التنظيم مفضلاً مصلحته على المنافع الذاتية له، ومعتبراً أعضاءه إخوة له، ثم ينتهي إلى القسم

بعبارات إشهاد الأنبياء و الأولياء والشهداء و الصالحين على صدق ما يقول[٣٣].

ب - دور القيادة

إذا كان النص الفقهي الخاص الذي انطلقت منه الطائفة قد أعطاها هويتها وفرادتها، وارتقى بها نحو ممارسة العمل السياسي على ضوء الفهم الجديد لهذا النص، فإن هذا النص لا بد أن يتلازم في وجوده، مع دعامته الأساسية التي أدت إلى إنتاجه، أي إلى زعامة الطائفة. فهذه الزعامة ترتكز في وجودها على مدى قدرتها على تأطير أبناء الطائفة، وبث الوعي السياسي بين أفرادها انطلاقاً من فهمها للنص الفقهي. ولكن من جهة أخرى، لابد لنا من الإطلالة على مفهوم زعامة الطائفة كما ساد لدى الشيعة، للكشف عن كيفية استلهام الإمام الصدر لهذا الدور وفقاً لما كان سائداً من انقسام الآراء في التعاطي بشؤون السياسة.

فبالاستناد إلى آراء الشيعة الإثني عشرية، ثمة ما يشبه الإجماع، بأن المجتمع البشري بعد وفاة النبي محمد، يحظى برعاية إلهية لا تنقطع لمجرد وفاة النبي. وهي تتواصل عن طريق الإمام المعصوم، الذي يمارس دوره بالاستناد إلى النص الإلهي على إمامته التي انتقلت بين الأئمة حتى الإمام المهدي المنتظر. وأثناء غيابه ثمة من ينوب عنه في الإفتاء، فنائبه هو المجتهد أو المرجع أو الفقيه الذي يرجع إليه الشيعة في معرفة أحكام الدين، والمجتهد هو الذي بلغ درجة من المعرفة تمكنه من النظر في النص واستخراج الأحكام الفقهية منه[٣٤]. والمجتهد يبلغ رتبة الاجتهاد من خلال عملية الدرس، ومن خلال تحليه بالقدرة على استنباط الأحكام من مصادرها في النصوص القرآنية وأحاديث الأئمة.

وبإزاء المجتهد، ثمة فئة أخرى هي عامة الناس أو المقلدون للمجتهد في أحكامه الفقهية. ويصبح آنذاك أن ثمة فئتين من الناحية النظرية معترفاً بهما في الفقه الشيعي: المجتهدون والمقلدون.

فالمقلد هو العامي المفتقر إلى مثل هذه المعرفة والقدرة، والملزم بنتيجة ذلك باتباع ما يراه المجتهد ويفتي به.

وبالانطلاق من هذه الرؤية للمرجعية والتقليد، يستطيع المجتهد اكتساب شبكة من المقلدين لأنه أصبح مرجعهم الشرعي والروحي.[٣٥]

إلا أن ذلك، سوف يفتح النقاش لدى الفقهاء الشيعة حول المدى الذي يمكن فيه للمجتهد المرجع ممارسة مهامه كزعيم ديني للطائفة.

فالرأي التقليدي الذي كان شائعاً لدى الفقهاء، هوانحصار عمل المجتهد في الإفتاء بالأمور العبادية المتعلقة بأفعال الصوم، والصلاة، والخمس، والزكاة، وغيرها من المسائل التي لا ترقى إلى المجال السياسي، باعتبار أن هذه المهام موكلة إلى الإمام الغائب لحين ظهوره. أما الرأي الآخر، فهو الذي يحدد دور الفقيه أو المرجع الفقهي بالإفتاء في الأمور العبادية والسياسية معاً.

ج. مقدمات الدور

بعد تفحصنا لمفهوم الزعامة الدينية لدى الطائفة الشيعية، يمكننا الوقوف على رأي الإمام الصدر إزاء وجهتي النظر السائدتين لدى الشيعة، لأجل الإحاطة بطبيعة الدور الذي رسمه لنفسه في قيادة الطائفة.

ففي إحدى حواراته التي أطلقها عام ١٩٧٠، أي بعد مرور حوالي سنتين من تحركه العملي عبر تأسيسه للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، وقبل إنشائه لحركة أمل، نجد أن الإمام الصدر، يرى في المجتهد العادل المرجع الصالح للاطلاع بمهمات الإمامة في الأمور الدينية، إذ له الحق في الإفتاء والقضاء في الأحكام المتعلقة بالخمس والزكاة والمسائل الحسبية حسب الإمكان. وحيث إن هناك اختلافاً بين المجتهدين في الرأي، يتعين اختيار المرجع الأعلى للمذهب الشيعي في العالم والذي يعتبر أفقه المجتهدين.

وعلى هذا الأساس كان الإمام الصدر يرى أن السيد محسن الحكيم هو المرجع الأعلى للشيعة في العالم. يعيش في النجف، ويمارس أعماله الجسام في مجال المذهب الشيعي، ويقوم باستقبال وتثقيف المراجعين بشؤونهم الدينية. ومع إقرار الصدر بوجود زعامة مرجعية للشيعة[٣٤]، إلا أنه لم يطرح نفسه كبديل عن الزعامة الدينية للمرجع في الافتاء في الأمور العبادية. ولكن سعى إلى اتخاذ دور لنفسه، ينطلق من قيادة الطائفة فيما يتعلق بتسيير وإدارة شؤونها السياسية دون عزلها عن مراجع التقليد.

فالحاجة إلى لعب دور سياسي لسد الفراغ الذي أحدثه غياب المرجعية الدينية عن إدارة الشؤون السياسية للطائفة في بلدان الانتشار الشيعي، يستوجب التصدي لملء هذا الفراغ.

كما أن انعزال رجال الدين في لبنان، واستنكافهم عن ممارسة دور يلبي حاجة أفراد الطائفة في إدارة شؤونها، كان يشير بوضوح إلى أن الناس، خصوصاً المسنين والشباب، كانوا يشتكون دوماً رجال الدين الذين اتخذوا لأنفسهم العزلة، وتفرغوا للعبادة دون القيام بواجباتهم الاجتماعية تجاه المؤمنين[٣٥].

فرجل الدين كان يعيش حياة جامدة،مختلفاً عن غيره وقد حشا عقله بالأوهام والأساطير والعجائب[٣٦].

وبطبيعة الحال، أدى هذا الفراغ، إلى محاولة الإمام الصدر استحداث رؤية جديدة لدور رجل الدين تنطلق من المزاوجة بين الديني والسياسي.

فالدور الذي رسمه الصدر لنفسه بدا مغايراً عما درج عليه أسلافه من علماء الدين وبدت معالم هذا التمايز، واضحة من خلال تصديه للعمل السياسي.

فمنذ وصوله إلى لبنان، بدأت ملامح رؤيته لدور زعامة الطائفة، تتجلى مع بداية عمله من خلال البرامج الاجتماعية والخدماتية والتربوية واستقطاب المثقفين ورجال الدين. فبرز كقائد ديني يسعى إلى فهم قضايا الناس وحاجاتهم. لقد تخطى مهام أئمة المساجد التقليدية في التربية الأخلاقية، وفي الوعظ والإرشاد الديني، منطلقاً في العمل نحو تربية الإنسان المؤمن بدينه ووطنه[٣٧]، ثم بناء المؤسسات التي جعلت الطائفة الشيعية تتميز بموقع في التركيبة اللبنانية.

وليس من شك، أن الدور الذي رسمه الصدر لنفسه، كزعامة جديدة دخلت العمل السياسي بخلفية دينية قوامها الفهم الجديد للنص الفقهي للطائفة الشيعية، جعل من زعامته حقلاً جديداً مفتوحاً على النقاش والنقد الشديد، بعدما بدا هذا الدور منافساً للزعامة العائلية والحزبية، وكذلك لدور المبلغين وعلماء الدين الذين وجد بعضهم غرابة في تحول مهام رجل الدين إلى أحضان السياسة، مع ما يشوب العمل فيها من أساليب تبعد من يمارسها عن الورع والتزام جادة الصواب.

فرجال الدين التقليديون سواء المتحالفون مع الزعامات العائلية، أم

من فضّل منهم الابتعاد عن كل ما يتعلق بالشأن السياسي، لم يجدوا بّداً من اتهامه بالانحراف وتشويه صورة رجل الدين.

وإزاء حالة الانتقاد الشديد لهذا الدور، كان لا بد للإمام الصدر من السعي لتوضيح فهمه لدور رجل الدين، ولمفهومه للعمل السياسي حيث أوضح أن عمله السياسي هو جزء من دوره الديني، وأن هذا الدور لا يحدده أحد، وإنما هو محدد من الله. واتخذ مواقف صارمة ضد العلمنة التي دعت إليها الأحزاب اللبنانية اليسارية، إذ وجد فيها نوعاً من العمل على إبعاد سلطان الله عن مختلف شؤون الحياة، ودعوة إلى فصل الأديان والمذاهب عن توجيه السياسة العامة.

وفي مواجهة خصومه يقول السيد الصدر: إنني رجل دين ملتزم، والالتزام الديني ليس صفة تجريدية تنفصل عن الممارسات المعيشية، بل إن الإيمان غيبي يحدد موقع الإنسان من الكون ويصنع الإرادة والأمل والثقة والطموح والعزوف عن الاهتمام بشؤون الناس غير ممكن، بل إن القرآن الكريم وصف الذي يدّعُ اليتيم ولا يحضُّ على طعام المسكين بأنه مكذب بالدين[٣٨].

والدين برأيه لا يفصل الإيمان بالله عن خدمة الناس. وتلك الرؤية جعلت منه قائداً وزعيماً يتمتع بصلاحيات وسلطات استمدها من فهمه للتراث الشيعي، فانطلق منها لتوحيد الطائفة ورعايتها في المنعطفات المرحلية، وتزويدها بآراء تشبه الفتاوى التي تُلزم المؤمنين بالتقيد بها.

وعلى أساس ذلك، عمد الصدر منذ مجيئه إلى لبنان، إلى تحقيق هدفين، أولهما زعامة تسعى إلى توحيد الطائفة، والثاني الانطلاق منها إلى العمل السياسي الأوسع.

أما لناحية توحيدها، فكان الإطار التنظيمي للطائفة المتمثل

بتأسيسه لحركة أمل التي شكّلت الإطار الذي يربط أفراد الطائفة ويصهرها في بوتقة واحدة، تبدي ولاءها لزعامتها، بعد أن تتنصل من الولاء لأي حزب أو تنظيم.

فإلى جانب تحديد طبيعة العلاقة التي يجب أن تربط الفرد بمؤسسة الطائفة، فإن الهدف الآخر هو الانتقال إلى الميدان السياسي الذي تتحد كيفية التعامل معه بما ترسمه هذه الزعامة على ضوء النص الفقهي للطائفة.

إنطلاقاً من فهم الإمام الصدر لدور رجل الدين، كان لابد له من الشروع لتجسيد هذا الدور في الميدان العملي. فاستدعى ذلك تشخيص المشكلات التي يعاني منها الشيعة بالخصوص، والتمهيد لإزاحة ما علق لدى أفرادها من تراكمات، تكرّست فأنتجت وعياً تقليدياً ومشوهاً، سواء لجهة العلاقة مع رجل الدين ومع الزعامات التقليدية، أو في التعامل مع مشكلات الواقع الاجتماعي الذي ترزح تحته هذه الطائفة.

لقد كانت هذه الرؤية بمثابة المقدمة الأولى لأجل إعادة تجميع أفراد الطائفة في إطار موحد ولإدراجها ككتلة واحدة، في مشروع الكيان السياسي اللبناني.

وهذا يعني أن دوره القيادي سيدخل في عملية تغييرية لا تتم إلا في وسط الناس، حيث سيترتب عليه الاتصال المباشر معهم[٢٩]، كما الأنبياء والرسل والأئمة.

شكلت الدعوة للمشاركة في الاحتفالات التي أقامها الإمام الصدر في عام ١٩٧٤، بداية لعلاقة إيجابية مع الناس، ارتسمت ملامحها من خلال الحضور الكثيف في هذه المهرجانات، كتأكيد لإعلان الولاء لقيادة الإمام الصدر ولمشروعها الساعي نحو الارتقاء بالطائفة.

لقد نجح الإمام الصدر في ترسيخ أولى دعائم هذه العلاقة، حيث تضافرت عوامل موضوعية في إنجاحها، تجلت ببروز الحاجة لدى أبناء الطائفة إلى زعامة، تستعيض فيها عن أزمتها الناشئة جراء الانقسات بين الزعامات التقليدية وتفشي الحرمان .والنزوح نحو ضواحي بيروت، و حالة التعبئة بين سائر شرائح وطوائف المجتمع اللبناني، والتي أدت إلى الانخراط المتزايد لدى الفئات الشابة من الشيعة في التنظيمات الحزبية من قومية، واشتراكية، وماركسية، ولم يكن انخراطها في هذه الأحزاب والتنظيمات من منطلق الاقتناع بالزعامة أو بالايديولوجية الحزبية، وإنما من خلال ما راحت تعد به هذه الأحزاب، من محاولة تطوير الأوضاع المعيشية إذا ما توصلت إلى إزاحة الموارنة من الحكم، فضلاً عن التقديمات المالية الزهيدة كرواتب للمقاتلين.

تضافرت هذه المعطيات مع انتهاج الإمام الصدر أسلوباً جديداً في التعاطي مع أفراد الطائفة ، قوامه الاعتماد على المكونات المختزنة في وعي أفرادها. فتمازجت عناصرها بين حب التحدي والعنفوان وتأكيد الرجولة، وبين النظرة التصالحية مع رجل الدين المستندة أساساً إلى قاعدة الاحترام والتقدير، وإن لم يسبق لها أن رأت رجال الدين يخوضون معترك الحياة السياسية بكل تفصيلاتها وتشعباتها.

لقد تجلى أسلوب التحدي الذي سلكه الإمام الصدر، من خلال توجيه الدعوة قبل الاحتفال، للقائه على مروج رأس العين وهم يحملون السلاح، بقوله: «**إن السلاح زينة الرجال**»، وبأنه سوف يخاطبهم مباشرة لإعلان التحدي للدولة وإعلان العصيان حتى نيل المطالب[٤٠].

د. خطاب الاستنهاض والمبايعة

شكلّت الدعوة إلى المهرجانات ، أولى المقدمات التي استطاع فيها الإمام الصدر ردم الهوة بين الديني والسياسي، ومهدّت السبيل لتأطير الطائفة في مشروع سياسي تحت قيادته.

إلا أن تلك الدعوات بحد ذاتها، لا تكتمل غاياتها دون الخوض في تفاصيل هذا المشروع الذي يفترض توفير مستلزمات نجاحاته في المستقبل.

فتفاصيل المشروع جاءت من خلال أسلوب التعبئة التي بثها في الخطابات، حيث تم فيه توظيف البنية الثقافية الشيعية باستعادتها من الذاكرة ومن تقليديتها إلى حيز الواقع، فعبّرت عن إدراكه بأن المواءمة في الخطاب بين الاعتقاد والغايات السياسية، هي السبيل الأفضل للوصول إلى عملية توحيد جهود الطائفة باتجاه عملية التغيير.

فما جاء في مفردات أحد الخطابات، يعكس هذه القدرة على التوظيف. فحيث قال: «نحن اليوم نرفع صوتنا في وجه الأخطاء المرتكبة بحقنا، وفي وجه الظلم الذي لحق بنا منذ بداية تاريخنا، وبدءًا من اليوم لن نحتج، ولن نصرخ، يقولون إننا متاولة، اسمنا الرافضون، المخالفون، الثائرون، الخارجون على كل طغيان من أي جهة أتى، ولو كلفنا روحنا ودمنا، ومن اليوم فصاعداً لن أبقى صامتاً، وإن التزمتم الصمت فأنا لن أفعل. إننا نطالب بحقوقنا ليس فقط بالوظائف بل بالمدارس، إن مدينة بعلبك بدون مدرسة ثانوية ومدرستها هي من مخلفات الحكم الفرنسي، إن مياه بعلبك تهدر والحكومة لا تريد معرفة لماذا نحن يائسون»[٤١].

لقد جاءت مفردات الخطاب، لتعكس هذه القدرة على توظيف ما

يرتسم في الوجدان الشيعي وفي مخيلته، باستدعاء المكنونات المختزنه في اللاوعي من الإهمال التاريخي، والتذكير بتاريخ الرفض الشيعي وتحدي الطغيان وبذل الدم وإعادة ترسيمه من جديد مع اللائحة المطلبية في إطار من الحماس الثوري، الذي شكل خروجاً عما كان سائداً لدى الوحدات القرابية آنذاك.

ولكي تبقى ارتدادات المفردات الاستنهاضية وأصداؤها حاضرة في الوجدان، عمد الإمام الصدر في نهاية خطابه إلى إعلان القسم على استمرار العمل حول هذه الأهداف حتى لا يبقى محروم واحد، فكان بمثابة إعلان البيعة لقيادته وللأهداف التي حددها للتحرك. وليس من شك أن الحماس الذي رافق هذا الترديد سوف يجد صداه في الالتزام به فيما بعد، لأن هذه البيعة صدرت عن زعامة دينية، وقد مارسها من قبل النبي محمد عندما أخذ البيعة من المسلمين على الطاعة والنصرة. ولأنها تمارس بطريقة مباشرة، حيث لا يمكن أن تتحقق لقيادة سرية أو مجهولة، وإنما عبر قيادة معروفة، تعلن أهدافها بوضوح، وحيث لا يمكن لأي أمة مهما كانت، أن تبايع على شيء مجهول وغير واضح(٤٢).

الهوامش

(1) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد**، ص ١٠٥.

(2) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(3) جواد بولس، **لبنان والبلدان المجاورة**، مؤسسة بدران، بيروت ١٩٧٣، ص ٣٤٦.

(4) كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، ص ٢٠.

(5) عاطف عطية، **الدولة المؤجلة: دراسة في معوقات نشوء الدولة والمجتمع المدني في لبنان**، دار أمواج، بيروت ٢٠٠٠، ص ١٦.

(6) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد**، مصدر سابق، ص ١٠٥.

(7) عاطف عطية، **الدولة المؤجلة**، مصدر سابق، ص ١٧.

(8) المصدر نفسه، ص ١٨.

(9) ستيفن لونغريغ، **تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي**، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٤٢.

(10) أ.ر. نور ثون، **أمل والشيعة**، ترجمة غسان الحاج عبد الله، دار بلال، بيروت ١٩٨٨، ص ٤٣.

(11) **دراسات في ميثاق حركة أمل**، منشور صادر عن مركز الدراسات والعقيدة في الحركة.

(12) **دراسات في ميثاق حركة أمل**، مصدر سابق، ص ١٢١.

(13) حسن غريب، **نحو تاريخ فكري سياسي لشيعة لبنان**، ج١، دار الكنوز الأدبية، بيروت ٢٠٠٠م، ص ٢٥٢.

(14) أحمد بيضون، **الجمهورية المتقطعة**، مصدر سابق، ص ٤٦٥.

(15) أ. ر. نورثون، **أمل والشيعة**، مصدر سابق، ص ٤٤.

(16) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(17) المصدر نفسه، ص ٤٦.

[١٨] أحمد بيضون، **الجمهورية المتقطعة**، مصدر سابق، ص ٥٨.

[١٩]وضاح شرارة، **دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً**، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٩٦، ص ٧٩.

[٢٠] أ. ر. نورثون، **أمل والشيعة**، مصدر سابق، ص ٨٨.

[٢١] برهان غليون، **نقد السياسة، الدولة والدين**، ط٢، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٩٣، ص ١١٠.

[٢٢] محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، دار رياض الريس، بيروت ١٩٩٤، ص ٦٥.

[٢٣] محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، الغدير، العددان ١٢ـــ ١٣، المجلد الثاني، القسم الثاني، آذار ١٩٩١، ص ١١٠.

[٢٤] عادل رضا، **مع الاعتذار للإمام الصدر**، دار الحوراء، بيروت (د.ت)، ص ٢٥.

[٢٥] **ميثاق حركة أمل**، منشور صادر عن مكتب العقيدة والثقافة (د.ت).

[٢٦] المصدر نفسه.

[٢٨] المصدر نفسه.

[٢٩] محمد حسين دكروب، **أنتربولوجيا الحداثة العربية**، مصدر سابق، ص ٥٨.

[٣٠] **حركة أمل بين الفكر والقضية**، منشور صادر عن مكتب العقيدة والثقافة، (د.ت).

[٣١] المصدر نفسه.

[٣٢] المصدر نفسه.

[٣٣] شبلي الملاط، **تجديد الفقه، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم**، ترجمة أحمد غصن، دار النهار، بيروت ١٩٩٨، ص ٦٤.

[٣٤] سامي زبيدة، **انتربولوجيا الإسلام، مناقشة ونقد لأفكار ارنست غلنر دار الساقي**، بيروت ١٩٩٧، ص ٦٤.

[٣٥] مجلة روز اليوسف، **الشيعة والتشيع**، حوار مع الإمام الصدر، الملحق الإسلامي ١٩٨٠/٦/٨.

[٣٦] محمد جواد مغنية، **إلى علماء الشرع**، العرفان، العدد ٤٧ أيلول ١٩٥٩، ص ٧٧.

[٣٧] نجيب جمال الدين، **الشيعة على المفترق**، (د ــ ط) بيروت ١٩٦٧، ص ١٠٠.

[٣٨] أ.ر. نور ثون، **أمل والشيعة**، مصدر سابق، ص ٨١.

[٣٩] الإمام موسى الصدر، **الرجل الموقف، القضية**، مكتبة صادر، بيروت ١٩٩٣، ص ١٤٦.

[٤٠] الإمام الصدر، **حوارات صحفية**، ص ٣٩٨.

[٤١] جريدة النهار ١٩٧٤/٣/١٨.

خاتمة

تم التوصل في هذه المقاربة حول معنى النهوض الحضاري العام لدى الإمام الصدر، أن هذا النهوض يقوم على أساس معادلة الوحدة والتنوع. وفيما تستند الوحدة إلى فطرة الإيمان بالله فإن التنوع يجد أساساً له في واقع الحال الذي تعيشه الشعوب البشرية، وهو واقع مسنود إلى التجربة التاريخية الخاصة بكلٍ من هذه الخصوصيات، ولكن هذا الاعتراف لا يراد له التجمد والانغلاق في دائرة الخصوصية بحيث يصبح مدعاة للانحباس والتكور على الذات، وإنما يراد له التفاعل مع المعطيات البشرية التي لا بد لها من التثاقف فيما بينها، لإغناء تجربتها. ولكن هذا الانفتاح يقوم على أساس الاعتراف بمبدأ الوحدة، وهي ليست وحدة الجنس البشري وإنما هي وحدة تعكس الدعوة للتناغم والاستجابة إلى الفطرة المستودعة في الإنسان، في توحيده الخالق، وإلى نفض ما علق بها من تراكمات جراء المعطى المادي الذي جعل الإنسان مفصولاً عن البعد الروحي.

لقد انطلق الإمام الصدر في تبيانه للمزاوجه بين هذين البعدين من خصوصية الإسلام من الاعتراف والاستيعاب لجعلها تتقوم بالإيمان الذي لا بد أن يطبع صعودها نحو الله تطبيقاً للآية الكريمة: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾**[1]. وتطبيقاً للآية الكريمة: **﴿لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**[2] من جشع وطمع

وظلم ومن ابتعاد عن فطرة الدين والإيمان.

ولم تكن دعوة الإمام الصدر لتبرز من خلال الربط بين الروحي والمادي كدعوة طوباوية، وإنما قدم النموذج في الإحالة إلى تفاصيل ما يختزنه الإسلام من نظرة توحيدية متضمنة لحقول معرفية ومسلكيه شتى، حيث تجلت في معالم الربط بين العقل والإيمان، وفي حقل التشريع، والاقتصاد والرفاه المادي.

وفي حقيقة الأمر، إن الحضارات يمكن أن تبدأ وتنمو من خلال الإرتباط بقلق الإنسان في نزوعه نحو حل معضلة الوجود وانشداده نحو بناء الحياة على أسس الراحة والرفاه، وهو ما عملت عليه الحضارة الغربية. ولكن أنى لحضارة تقوم على البعد المادي فحسب، إنهاء حالة القلق عند الإنسان، إذ مهما غالى الإنسان في محاولة تبديد هذا القلق، عبر بناء الحضارة، فلا يلبث القلق ان يعاود من جديد، وليعمل هو نفسه على هدم المعطى الحضاري. إن تبديد حال القلق لدى الإنسان، قد نجده في دعوة الإمام الصدر إلى الانسجام مع الفطرة الإنسانية المطبوعة على الإيمان والانشداد نحو الله، والذي معه يتبدد القلق الوجودي، في معرض البحث عن فلسفة الإنسان في الوجود.

وكما تنطبق نظرية الوحدة والكثرة المتقومة بالإيمان على المجتمع البشري بأسره، فإنها تنطبق أيضاً في مقاربة الإمام الصدر للمجتمعات الإسلامية، وقد تبين لنا في الفصل الثاني مدى تساوق هذه النظرة وانسجامها وتكاملها في نسق يجعلها تقترب من النموذج والمثال الذي يراد للمجتمعات في تنوعها الأخذ به. وقد تجلت هذه النظرة في معالجة الإمام الصدر لمشكلات العالم الإسلامي، وما يضج به من تناقضات بعضها نابع من التجربة الداخلية لهذه المجتمعات، وبعضها الآخر نابع من طبيعتها التفاعلية مع غيرها من الثقافات على امتداد التاريخ.

وقد برزت تجسدات هذه المشكلات، من خلال التغييرات التي طالت الأسرة في معالجتها وتكيفها مع الاحتياجات النامية باضطراد مع التقدم المادي، والتي خلّفت الكثير من المعضلات التي حرفت الأسرة عن مسارها ووظيفتها في الإعداد والتنشئة، فضلاً عن طبيعة الانقسام القائم على أساس تطييف الدين، وجعله عائقاً أمام الانفتاح والإغناء والتطوير. وفي هذا المجال، نجد لدى الإمام الصدر بتركيزه على توحيد الشعائر العبادية، مدى ما تشكله وحدة هذه الطقوس من أهمية في تجسيد الانتماء العام الذي يلغي ذاتية الجماعة المتجمدة في دوائر الانغلاق، وفي تأكيد انتماء الإنسان إلى الله في وحدة جماعية يتجاوز فيها المسلم عصبويته الطائفية والمذهبية عبر الطقوس التي تعكس المنطق التوحيدي للإسلام في ربط الإنسان بالمطلق وبالوجود كله عبر تآلف الشهادة بوحدانية الله، والإقرار بالنبوة والتي تختصر معاني الإيمان بالله، و التصديق بالوحي الذي يتحرك عبر العقل والوجدان، بما يدفع نحو التوحيد الإنساني الشامل، حيث لا قوة في العالم إلا لله، الواحد المطلق في نقاوته وبعده عن محايثة الذوات الإنسانية الضيقة.

وإذا كان البعد الإيماني قد شكّل أحد المكونات الأساسية في طرح الإمام الصدر لحل مجموع الإشكاليات التي رافقت الصعود الحضاري في سيرورته المعرفية وفي تحوله إلى واقع يستمد حركته من طبيعة العقل نفسه، غير أن المسمار الحضاري للغرب، كان قد خلق توترات تاريخية وضعت حضارته في نزاع مع الإسلام. الأمر الذي دفع الإمام الصدر ومن موقع التأسيس الإيماني للمعرفة وللحضارة في ربطها مع مبادئ الوحي، إلى التأكيد على الطبيعة التفاعلية بين الحضارات. وقد جاءت التجسدات التاريخية في جوانبها المضيئة بحيث أصبحت الحضارة نتاج مساهمات بشرية متنوعة يتبوأ فيها

الإسلام موقعاً محورياً سواء برفدها بمستلزمات صعودها أو باستيعابه لنتاجاتها وتكيفه معها. ولذلك ليس ثمة من موانع من الأخذ بنتائج العلوم الجديدة وبمعطياتها الحضارية، إذا ما تم استيعاب هذا الوافد بعد إضفاء الطابع الإيماني وجعله منسجماً في نسق موحد تتكامل فيه مقومات الاستفادة في ميادين الحياة المادية بمختلف تشعباتها، مع غاية الخلق ودور الإنسان في أداء واجبه الكوني. ولكن هذا الاستيعاب كان مقروناً لدى الإمام الصدر، بالاستجابة للتحدي الذي يوجب على علماء الإسلام التجديد من الداخل لتطوير الأنظمة الاجتماعية والمدنية، وفي حقول التشريع المالي والحقوقي. وهو ما يستوجب تطوير الأحكام الفقهية، بما يجعلها منسجمة مع التطور الناتج عن معطيات العصر وعلى القاعدة نفسها من الدمج بين المادي والروحي الذي يجعل الإنسان من موقعه الاجتماعي والحضاري، منسجماً مع غاية الخلق والوجود كخليفة لله في أرضه.

وقد تبين لنا في الفصل الثالث، أن عملية النهوض بلبنان استلزمت من الإمام الصدر الوقوف على طبيعة المشكلات التي يرزح تحتها المجتمع اللبناني، وهي مشكلات تتصل بأزمة النظام السياسي، وأزمة الهوية والعلاقات مع الخارج أو بما يسمى الوظيفة والدور التي يضطلع بها الكيان.

ولقد تبين أن أزمة النظام السياسي بنظر الإمام الصدر، تتصل ببنية السلطة المتأسسة على أساس الطائفية السياسية التي أعاقت نشوء مواطنية يتساوى فيها الأفراد في الحقوق والواجبات، وجعلت الدولة منقسمة على نفسها بين الشرائح الأهلية والقوى السياسية يتنازعها ثنائية الشعور بالخوف والشعور بالغبن.

لقد دعا الإمام الصدر، إلى إلغاء الطائفية السياسية توفيراً لمبدأ

العدالة وتكافؤ الفرص، ولم يدع إلى العلمنة الشاملة التي لا تنسجم مع المنطلقات الإيمانية التي يحملها. فإذا فُتح الإيمان على العدالة والمساواة، فهو يحمل إمكانات بناء المواطنية في إطار الدولة التي تحتضن المواطنين بإطارها الكلي. في حين تبرز تجسدات الإيمان في المعنى الإيجابي لمفهوم الطائفة والذي تحدد بحسب نظر الإمام الصدر بالتدين وبممارسة الطقوس والواجبات الدينية واهتمام كل طائفة بإصلاح شؤون أبنائها.

وعلى هذا الأساس، لم يجد الإمام الصدر في انفتاح الطوائف على معتقداتها، ما يؤدي إلى بروز مشكلة بين اللبنانيين. بل على العكس فإن اهتمام هذه الطوائف بالشأن الخلقي والاجتماعي والثقافي يؤسس للتآخي وللتلاقي الوطني. في حين إن الطائفية السياسية تؤدي إلى مساوئ تبرز تعبيراتها في تصنيف الناس، وتعزيز الإقطاع والزعامات السياسية.

مرّة أخرى يبرز العامل الإيماني لدى الإمام الصدر، في التأسيس لهوية وطنية جامعة بين اللبنانيين متجاوزاً الخلاف التاريخي السائد المسنود إلى عوامل متباينة في ركائز الهوية، كالفينيقية التي تحيل إلى الخصوصية، واللغة التي تحيل إلى العروبة. والعامل الإيماني يتحد مع نهائية الكيان اللبناني وهو توليف مقصود لكونه يهدف إلى غاية محددة ترتبط برسالية الدور للبنان الكيان في الخارج، حيث ينبغي لتجربة التعايش بين الطوائف تقديم مساهمة عالمية حول فكرة الحوار الحضاري. غير أن خصوصية الموقع والتنوعات الطائفية التي يراد لها حمل التجربة الحوارية، والسلام العالمي، ينبغي لها أن تحمل أولياتها الدفاعية ضد التهديد المحيط بلبنان، وهو التهديد الإسرائيلي حفاظاً على فكرة التعايش التي هي نقيض الدولة الصهيونية المتأسسة على

قاعدة عنصرية هادفة إلى تفتيت الكيان إلى مناطق طائفية منعزلة ومنكفئة على نفسها. ولذلك كان الإمام الصدر قد حدد هذه الآليات الدفاعية بالدعوة إلى مجتمع الحرب الذي يقوم بفعل توحيد طاقات المجتمع، وجهوزية الدولة، ويقوم على فكرة التربية الإيمانية التي من شأنها توفير مستلزمات الصمود مما تختزنه هذه التربية من قيم مسنودة إلى فكرة الحق والعدالة والاستعداد للدفاع والتضحية بمعزل عن حال التنوع الديني السائد.

أما الفصل الرابع الذي كنا أفردنا له عنواناً خاصاً يتمحور حول دور الإمام الصدر في النهوض بأوضاع الشيعة في لبنان، فقد بيّن أنه حتى تاريخ بروز الإمام الصدر، كانت الطائفة قد عانت من أوضاع هامشية ومتردية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. ومع الإمام الصدر بات هؤلاء الأفراد وكذلك الطائفة، أمام تحدٍ قوامه استيعاب الأفراد وتعضيدهم في لحمة جديدة. وقد لاقت الدعوات التي قادها الإمام استجابة واسعة بين عموم أبناء الطائفة، غير أن هذا النجاح لم يكن مقروناً بشكل مباشر بإطلاق حركة المحرومين، التي تزامنت مع بداية الحرب الأهلية، بقدر ما كانت مقرونة إلى التعبئة الاجتماعية التي سهلت عملية الاستقطاب والتي شكلت فيها المرتكزات الإيمانية والتراث الخاص بالطائفة الشيعية، عاملاً أساسياً في تعميم الوعي التدريجي برفض الظلم ونشدان العدالة والمساواة. وبذلك يتضح توظيف المنطلقات الإيمانية في الدور التغييري الذي اضطلع به الإمام الصدر، فغدا الإيمان متجلياً ليس في الحيازات والدوائر الثقافية والحضارية العامة فحسب، وإنما في الحيّز الثقافي الخاص بالطائفة دون أن يشكّل ذلك تعارضاً بين العام والخاص. فخصوصية الدعوة للارتقاء بالطائفة، لا تصطدم مع الدعوة إلى النهوض الحضاري بلبنان أو بالمجتمع الإسلامي والبشري عموماً، طالما تتأسس على منظومة قيمية

إنسانية عامة متأصلة بالإيمان، من قبيل الحرية والعدالة والمساواة. فالدعوة إلى تعضيد أبناء الطائفة إذا ما قورنت بالدعوة إلى التعايش الإسلامي المسيحي، تدفع نحو استحضار المكونات الفقهية والثقافية لاستلهامها في ترسيخ فكرة التعايش، ولكنها ترتبط بإزاحة ما رزحت به الطائفة من حرمان وبؤس اجتماعي، وهي ضرورة حيوية ممهدة للاضطلاع بدور يتجاوز حقوقها المشروعة نحو التفاعل مع مكونات المجتمع الأهلي والاجتماع السياسي اللبناني. فليس في دعوة الإمام الصدر ما يؤدي إلى التحول بالطائفة نحو دور سلبي، بقدر ما ترتكز على مهمة مستقبلية للطائفة في الوطن. وليس ثمة مشروع خاص يرتبط بالدعوة إلى إقامة دولة الإمامة بحسب النص الفقهي التاريخي بالطائفة، ليس بسبب عدم صلاحية النص الفقهي، وإنما بسبب الفهم الجديد الذي يأخذ بعين الاعتبار المتغيرات المكانية والزمانية للواقع اللبناني الذي يحتضن تنوعات طائفية لا يمكن أن تشكّل كل منها مشروعها الخاص، فأحسن الإمام الصدر في توظيف منطلقاته الإيمانية المصحوبة بفهمه لمرتكزات وغايات الدين والتراث الفقهي للطائفة، في التأسيس لفكرة التعايش على قاعدة التنوع في إطارة وحدة الإيمان، وبذلك تشكّل هذه المنطلقات نقطة الارتكاز في المهمة التاريخية التي نذر الإمام الصدر نفسه لأجلها، وهي مهمة تحاكي دور الأنبياء، والمصلحين، في النهوض بالإنسانية في تنوعاتها وخصوصياتها، لتقديم تجربتها الحضارية وتحويل حركة التاريخ نحو المتعالي المطلق واللامحدود.